مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
۱۰۴

شیخ عبدالقاهر جرجانی

دلائل الاعجاز فی القرآن

ترجمه و تحشیه:
دکتر سید محمد رادمنش

مجموعهٔ حاضر ترجمهٔ متن عربیِ کتابی است کم‌نظیر و بسیار بلیغ و پر ارزش، در مسائل علم معانی و دلائل بلاغت واعجاز قرآن، از عالمی متبحر وادیبی نکته‌سنج، عبّدالقاهر جرجانی، ستارهٔ درخشانی از آسمان علم وادب قرن پنجم هجری. نامش عنوانِ کتب فصاحت وبلاغت است و مقامش صدرمحافل علوم قرآنی. شیخ دراین کتاب قدرت بلاغتش را با مهارتی تمام به تصویر کشیده واندیشهٔ والایش را درباب دقایق قرآن با ذوقی سرشار وهنری وصف ناپذیر به رشتهٔ تحریر درآورده است.

او در هر مسأله از مسائل علم معانی وبیان باگامی استوار وشیوه‌ای دلنشین وارد مطلب شده و با بررّسی دقیق ونظری وسیع همهٔ زوایای آن را موردبحث قرار داده و سرانجام با به دست دادن قاعده‌ای منطقی وعلمی موفّق وسرفراز از مضایق بحث بیرون آمده است.

معلوم است ـ که همهٔ این ذوق وهنر ودقّت ومهارت را از سرچشمهٔ فیّاض قرآن، این دریای پرگوهر و بیکران مایه گرفته است تا به این پایه‌نایل آمده‌است. از این فراهم آمده خوب می‌توان فهمید قرآنی که این ادیب نکته‌دان را درچنین جایگاه رفیع ازعلم بلاغت نشانده‌است خود درچه پایگاهی والا از جذابیّت وزیبایی واعجاز قرار دارد و چگونه اندیشه‌ها را روشنی وتعالی می‌بخشد وقلبها را مجذوب حقایق خود می‌کند و ادراک زیباییهای کلام الهی را برطالبان آن ممکن وهموار می‌سازد.

مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

دلائل الاعجاز في القرآن

١٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم

دلائل الاعجاز فی القرآن

تألیف

شیخ عبدالقاهر جرجانی

ترجمه و تحشیه:

دکتر سیّد محمّد رادمنش

۱۰٤

مشخصات

نام‌کتاب: دلائل الاعجاز فی القرآن

مؤلف: شیخ عبدالقاهر جرجانی

مترجم: دکتر سید محمد رادمنش

ناشر: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی- مشهد، صندوق پستی ۹۱۷۳۵/۱۵۷

تیراژ: ۳۰۰۰نسخه

تاریخ انتشار: ۱۳٦۸

امورفنی‌و چاپ: موسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

فهرست مطالب

باب اوّل

باب دوّم

نشانه‌های اختصاری در حاشیهٔ ترجمه:

۱ـش. نشانه برای اشارات ناشر **دلائل الاعجاز** (سید محمدرشیدرضا) چاپ ۱۳۳۱ـ هـ.ق(المنار).

۲ ـ ح. ن. نشانهٔ یادداشتها و توضیحاتی که استاد عبده ضمن تدریس کتاب اضافه نموده است.

۳ ـ م ـ نشانه برای توضیحات و ذکر مآخذ اشعاری است که دواستاد بزرگوار، آقای دکتر رضوان دایه و آقای دکترفایز دایه، درحاشیهٔ چاپ خود [سال ۱۴۰۳ـ هـ.ق، دار قتیبة] آورده‌اند.

٤ ـ توضیحاتی که مترجم برای شرح مطلبی و یا اشاره به مأخذی اضافه کرده است، بدون علامت می باشد.

توضیحاً: تقسیم متن کتاب به، دوباب و چهل ودو فصل از جانب مترجم است.

مقدّمهٔ مترجم

اهل تحقیق و پیشروان علم و ادب می دانند که ترجمهٔ یک متن تخصّصی که از اندیشهٔ ادیبی بلیغ و نکته‌سنج یا عالمی دقیق النّظر به رشتهٔ تحریر درآمده است چه‌مایه‌دشواریهادارد و علاوه برلزوم آگاهی کافی **چه اندازه** زحمت و دقت می طلبد، وگاه ممتنع می نماید که روح معانی دقیق یک مبحث علمی را از افق عالی آن به قالب زبان دیگر درآورد، وهمین امر بعضی را برآن داشته که اصلاً ترجمهٔ این گونه متون را جایز نشمرند.

اَهمّ این دشواریها آن است که مترجم بایستی خود در ابتدا متن موردنظر را کاملاً و درست فهم نماید ضمن آن که به اصطلاحات و تعبیرات آن علم آگاهی لازم راداشته باشد. و **آنگاه** بتواند مسائل موردبحث و مقاصد مؤلّف را با روشی دلنشین در عباراتی مفهوم و فصیح ترجمه کند؛ بطوری که خوانندهٔ آن ترجمه و پژوهندهٔ آن دانش را ذوق مطالعه افزاید و او را در استقصای مباحث شوق فراوان دهد.

ترجمهٔ کتاب **دلائل الاعجاز** همان دشواریها را داشته و همین آمادگیها و شروط را ایجاب می‌کرده **است**. لذا مترجم با توجّه به شخصیت والای مؤلّف و دقّت نظر او و افق عالی بحث، وارد این میدان شده**است**، و تا آن‌جا که توان داشته درطریق گشودن مسائل موردبحث در عباراتی فصیح سعی بلیغ نموده، و البتّه که در این کار از عنایات قادر متعال مدد فراوان گرفته است. و نیز راهنماییهای استادانی ارجمند که در این راه گامها زده‌اند و مضایق را پیموده‌اند مترجم را کمک شایان نموده است. بدین بیان که:

۱ ـ طرح و تنظیم خلاصه فصلها [علاوه برترجمهٔ متن] به راهنمایی و

پیشنهاد استاد معظّم جناب آقای دکتر عبدالحسین زرّین کوب صورت پذیرفته که این خودکاری بسیار مفید بوده است. قادر متعال وجود شریف این استاد را برای جامعهٔ اسلامی ما ودانشگاه و دانشگاهیان درسایهٔ رحمت ولطفش همیشه مصون بدارد.

۲ ـ تمام فصول ترجمه شده از نظر استاد محترم آقای دکتر محمد فشارکی دام عزّه گذشته است. و ایشان با طیب خاطر و کرامت نفس این زحمت را پذیرفتند و مرا در تصحیح بعض عبارات یاری نمودند.

۳ ـ در فهم بعض مباحث کتاب که برای مترجم مبهم می نمود از استاد محترم آقای دکتر شفیعی کدکنی استفادهٔ شایان شده است. بخصوص که ایشان در دست یا فتن این جانب به یک تحقیق جدید و بسیار ارزنده از **دلائل الاعجاز** که دو استاد بزرگوار [آقای دکتر محمد رضوان دایه و آقای دکتر فایز دایه[۱]] درسال ۱۴۰۳ هجری قمری آنرا انجام داده اند راهنمائی و کمک بموقع نمودند.

* * *

با این همه درباب ترجمهٔ حاضر باز ممکن است جای سؤالی در آن باقی مانده باشد، و غفلت یا خطایی در فهم یا تفهیم مطلبی رفته باشد که البته صاحبنظران مترجم را از اشارت خود محروم نخواهند نمود.

درختام این گفتار لازم و بحقّ است که از جدیّت و دقّت قابل تحسین مسؤولان محترم مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی نهایت سپاسگزاری را بنمایم.

سیدمحمد رادمنش. دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. خرداد۱۳۶۷

---

۱ ـ این دو استاد برادرند. اوّلی در دانشگاه دمشق و دوّمی در دانشگاه حلب در رشتهٔ بلاغت و فقه اللغة.این اثر تحقیقی گرانبهای خود را در ماه مبارک ۱۴۰۷ـ هـ.ق توسط جناب آقای دکترصادق آئینه وند برای این جانب ارسال فرمودند که در کار خود از آن بهرهٔ بسیار بردم.

بسم الله الرّحمن الرّحیم

خلاصه‌ای از شرح حال

شیخ عبدالقاهر جرجانی،

عالم نحو و بلاغت و علوم قرآنی [متوفی ٤٧١ - هـ.ق]

ابوبکر عبدالقاهر، پسر عبدالرّحمن، پسر محمد جرجانی از دانشمندان ادب در قرن پنجم هجری است. اصلش از ایران و زادگاهش گرگان بوده است؛ شهری که مردم آن به تشیّع و علاقهٔ فراوان به مذهب شهرت داشته‌اند. سرزمینی که جماعتی اهل سرّو باطن از آنجا برخاسته‌اند. شیخ تمام ایّام زندگی را در گرگان بسر برد، و ماندن در وطن را بر سیر و سفر در آفاق برتری داد، و برای مطالعه و تحقیقات علمی از آرامش شهر خود بهرهٔ فراوان گرفت، و در همان‌جا به تعلّم و تعلیم پرداخت.

شیخ عبدالقاهر در لغت و صرف و نحو عربی استادی مبرّز شد، و در علم بلاغت و ادب قرآن پژوهشهای ارزنده‌ای نمود و بحقیقت صاحبنظری معتبر دراین رشته علمی بشمار می آید.

او علاوه بر این دانشها متکلّم در مذهب اشعری وفقیه در مذهب شافعی می باشد.

شیخ علم نحو را در گرگان از ابوحسین محمدبن فارسی که خواهرزاده ابوعلی فارسی بود آموخت، و خود در این فنّ استادی مبرّز شد و شاگردانی را تعلیم داد. از شاگردانش علی بن زید فصیحی است که به عراق رفت، و گروهی از علم و فضلِ او استفاده‌های فراوان کردند.

شیخ عبدالقاهر از ذوق شعری نیز بهره داشت، و اشعاری هم سروده است. دو بیت زیر را در اخلاق بعض شعرا گفته است:

لا تَأمَنِ النَّفْثَةَ مِن شاعِرٍ — مادامَ حَیّاً سالِماً ناطِقا
فَاِنَّ مَن یَمْدَحُکُم کاذِباً — یُحسِنُ اَنْ یَهجُوکُمُ صادِقا

ترجمه: مبادا از تراویده‌های شاعری خود را در امان بدانی مادام که زنده است و سالم و گویاست. زیرا شاعری که ترا بدروغ مدح کند خوب می تواند ترا بصدق هجو نماید.

شیخ در یکی از اشعارش، نظام‌الملک حسن بن اسحاق را ستوده‌است. چنانکه گوید:

لَوجاوَدَا لغَیثُ غَداً — بِالجُودِ مِنهُ اَجْدَرا
اَوقیسَ عَرفٌ عَرفَهُ — بِالمِسکِ کانَ اَعْطَرا

ذُوشِيَمٍ لَوْ أَنَّهَا ... مَا فِی الْمَاءِ لَغَيَّرَا
وَهِمَّةٍ لَوْ أَنَّهَا ... لِلنَّجْمِ مَا تَغَوَّرَا
لَوْ مَسَّ عُوداً يَابِساً ... أَوْرَقَ ثُمَّ أَثْمَرَا

ترجمه: ۱ ـ اگر باران فراوان بامدادی به جود و کرم مفاخرت کند [ممدوح من] در این صفت شایستگی و اهلیتش بسی بیشتر است.

۲ ـ اگر رایحهٔ خوش وجود او با مُشک مقایسه شود او از مُشک بسی خوشبوتر است.

۳ ـ او دارای صفات و عادات پاک و خالصی است که اگر در آب باشد آب هرگز تغییر رنگ نخواهد داد.

٤ ـ و همّت بلندی دارد که اگر ستاره آسمان را نصیب شود هیچ گاه غروب نخواهد کرد.

۵ ـ اگر دست جود و کرم او به چوب خشک برسد چوب خشک برگ می دهد و میوه می آورد.

در شکایت از اهل زمان خود چنین سروده است:

اَیُّ وَقْتٍ هٰذَا الَّذی نَحْنُ فیه ... قَدْ دَجَا بِالْقِیاسِ وَالتَّشْبیه
کُلَّمَا صَارَتِ الْعُقُولُ لِکَیْ تَقْـ ... طَعُ تیهاً تَوَغَّلَتْ فی تیه

ترجمه: ۱ ـ این چه روزگار و عصری است که ما در آن زندگی می‌کنیم! روزگار و عصری که در ظلمت قیاس و تشبیه، سخت فرو رفته است.

۲ ـ هرزمان که عقلها می خواهند پرده های گمراهی و جهل را به دور افکنده و کنار بزنند در ظلمت و گمراهی دیگری فرو می روند.

و جای دیگر دربارهٔ علم و جهل بطنز و با بدبینی چنین می‌گوید[۱]:

تَکَبَّرْ عَلَی الْعِلْمِ یا خَلیلی ... وَمِلْ اِلَی الْجَهْلِ مَیْلَ هائِم
وَعِشْ حِماراً تَعِشْ سَعیداً ... فَالسَّعْدُ فی طالِعِ الْبَهائِم

ترجمه: ۱ ـ ای دوست من در برابرعلم بزرگی و تکبّرکن و به آن راضی وقانع مباش، و به جهل و نادانی روی‌آور همانند کسی که شیفته و تشنهٔ آب است.

۲ ـ زندگی حمار را پیشهٔ خود سازتا خوشبخت زیست کنی که سعادت در طالع چهار پایان است.

از این ابیات معلوم می شود که شیخ به اوضاع زمان خود خوشبین نبوده، و قدرش در زمان خودش مجهول مانده‌است. جاهلان عالم‌نما احترام داشته و از حکومت آن‌روز بهره می برده‌اند.

---

۱ ـ بُغیة الوعاة فی طبقات اللّغویین والنحاة، ص ۳۱۱.

بایستی دانست که این عالم ادیب به تجمّلات زندگی بی اعتنا بوده به همین جهت توانسته است در علم و ادب عربی آثاربزرگ و گرانبهائی را ازخود برجای گذارد. و همین آثاراست که در روزگار بعد او را میان دانش پژوهان بلندآوازه و ارجمند ساخته است.

از آثار علمی وادبی او همین «کتاب دلائل الاعجاز فی القرآن» است در علم معانی و بلاغت و ادب قرآن که شاهد آشکاری است بر باریک اندیشی وی در ادب عربی و نکات بلاغتی قرآن. نامبرده در این کتاب پرارج مطالب گوناگونی از علم معانی را با روشی جذّاب و مستدل بحث کرده‌است؛ طوری که دانش طلبان را شوق تحقیق می افزاید، و راهی روشن را برای تفکّر و تدبّر در قرآن مجید به روی آنها می‌گشاید. شیخ عبدالقاهر درباب نکات ادبی قرآن طریق بلاغت را با گامهائی استوارمی پیماید، و می‌کوشد که به خواهندگان و سالکان هم این راه را بنماید. این خود مطلبی است که در جای خاصّ بایستی مورد بحث وسیع قرار گیرد.

اِن شاء الله تعالی

آثار شیخ

۱ ـ کتاب «الجُمَل» شرح کتاب «عوامل» [ط، دمشق] که دارای شروح فراوان است.

۲ ـ کتاب «العُمدة» در تصریف.

۳ ـ کتاب «شرح الفاتحة».

٤ ـ «المُغنی» در شرح ایضاح ابوعلی فارسی، در سی جلد.

۵ ـ «المقتصد». خلاصه ای است از آنچه درمغنی آمده است.

٦ ـ «آلرّسالة الشافیة فی الاعجاز»

۷ ـ «العَوامِل المِأة» درنحو [ط. بولاق، مصر، ۱۲٤۷ هـ]

۸ ـ شرح مختصر برکتاب «آلاعجاز» از واسطی [ط. قاهره. دارالمعارف، ۱۹۷٦م]

۹ ـ کتاب العَروض.

۱۰ ـ «المعتضد» شرح مفصّل بر کتاب «الاعجاز» از محمدبن زید واسطی [ت: ۳۰٦هـ]

۱۱ ـ «الایجاز» خلاصهٔ ای برکتاب «الایضاح».

۱۲ ـ «اسرار البلاغة» دربیان [ط.مصر. المنار، ۱۳۳۱ هـ ـ ط ریتر، استامبول، ۱۹۵٤-م]

۱۳ ـ «المختار من شعر المتنبّی والبحتری وابی تمّام» ط مصر، لحنة التألیف و النشر، ۱۹۳۷-م

١٤ ـ «دلائل الاعجاز فی القرآن» درعلم معانی و مباحث گوناگونی درمسائل و نظرهای

ادبی درقرآن کریم، که ترجمه آن همین کتاب حاضر است[۲]

العوامل المأة دارای شروحی است. از آن جمله:

شرح حاج بابا طوسی، شرح حسام‌الدّین حسین قوقانی [متوفی ۹۲٦-هـ.ق]. این شرح اخیر متضمّن فوائدی است که در کتب مشروحه دیگر یافته نمی شود. شرح دیگر از طاشکبری زاده است [متوفی ۹٦۸-هـ.ق]. سیّدشریف جرجانی [متوفی-۸۱٦-هـ.ق] نیز حاشیه ای بر آن نوشته است.

دیگر از شارحان عوامل شیخ، یحیی بن نصوح بن اسرائیل است. محمدبن احمدراعی، معروف به صوفی علی زاده ادرنوی [متوفی ۱۰۲٤ـ هـ.ق] عوامل را به زبان ترکی نظم کرده، و شیخ ابراهیم بن احمدالجزری به این عوامل تعلیقی اضافه نموده است به نام: «الاعراب فی ضبط عوامل الاعراب». در ترکیّه کمال الدّین مدرّس آنرا ترجمه کرده، وعلامه بدرالدّین محمودبن احمد عیسی حنفی [متوفی ـ ۸۵۵ـ هـ.ق] آنرا شرح نموده است.

منابعی که در شرح حال شیخ عبدالقاهر جرجانی ازآنها استفاده شده است:

نخست منابعی که اعلام زرکلی (جزء چهارم) راجع به شیخ با ذکر صفحات ذکر نموده است؛ حرف عین، ص۱۷٤-

۱ ـ فوات الوفیات	ج ۱ـ ص ۲۹۷- ۶۱۳ و ۶۱۲	[ازمحمدبن شاکربن احمدالکتبی]
۲ ـ مفتاح السّعادة	ج ۱ص ۱٤۳-	
۳ ـ بُغیة الوعاة	ج ۲ ص۱۰٦- وج ۱ ص ۳۱۰	[ازجلال الدین سیوطی]-چاپ مصر متوفا: ۹۱۱-هـ
٤ ـ آداب اللّغة	ج ۳ ص ٤٤-	
۵ ـ طبقات الشّافعیّه	ج ۳ ص۲٤۳	[ازتاج الدّین ابونصرعبدالوهّاب پسرتقی الدّین سُبُکی]چاپ مصر
٦ ـ مرات الجنان	ج ۳ ص ۱۰۱-	
۷ ـ اِنباءاُلرّواة عَلٰی اَنباءِ النّحاة	ج ۲ ص ۱۸۸- چاپ مصر	[ازجمال الدین پسرابوالحسین علی بن یوسف قفطی]

۲ ـ فخرالدین رازی بر این کتاب واسرارالبلاغه ضمیمه ای.کرده است مختصر به نام:«نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز»، و مورد اتکای سکاکی در «مفتاح» و جلال الدین قزوینی در«ایضاح» بر دلائل الاعجاز و اسرارالبلاغة بوده است.ح

۸ ـ نزهة الألبّاء ج۳ ص٤٣٤-

و امّا کتب مهمّ دیگر که شرح حال شیخ در آنها آمده است:

١ ـ معجم الادبا، از یاقوت حموی، ١٤/١٤ الی ١٦

٢ ـ کشف الظّنون، از حاج خلیفه، ج ١ـ ص ١٢٠- چاپ: بهیّه:ـ و ص٧٥٧-ج ١-

٣ ـ روضات الجنّات فی احوال العلماء و السّادات، از محمدباقر خوانساری، ص٤٤٣-

٤ ـ دمیة القصر و عصرة اهل العصر، از ابوالحسن علی بن حسن باخرزی

ترجمهٔ مقدّمهٔ منشی آلمنار، سیدمحمد رشیدرضا، رحمة‌الله علیه، در سال ۱۳۲۱.هـ.ق برچاپ اول، در معرّفی کتاب دلائل الاعجاز

«بسم الله الرّحمن الرّحیم»

حمدِ خدائی که بشر را بوسیلهٔ قلم تعلیم داد. چه اگر قلم نبود علم پیشینیان به آیندگان نمی‌رسید. حمدِ آن خدائی که به انسان از صنعت چاپ هنری آموخت که انسان خود نمی‌توانست بدان پی برده و اگر چاپ وجود نداشت انتشار علوم در جوامع بشری میسور نبود.

و درود و سلام فراوان بر پیامبری که همهٔ امم را با گفتارش که: «مَن سَنَّ سُنةً حَسَنَةً فَلَهُ اَجُرها و اَجرُمَن عَمِلَ بها إلیٰ یَومِ الدّین» و جملهٔ: «عَلَیکُم بِسُنَّتی و سُنَّةِ الخُلفاءِ الرّاشدین.»[1] به اختراع و ابتکار در امور دنیا و تبعیّت از امر دین ارشاد فرمود.

و بعد، ناشر و مصحّح کتاب حاضر (محمد رشیدبن السّیّدرضا الحُسَینی الحَسَنی) مؤسِّس مجلهٔ اسلامی «اَلمَنار» در مصر، چنین گوید:

کتاب «دلائل الاعجاز» که ما امروز آنرا منتشر می‌کنیم، با کتاب «اسرارالبلاغه» که در ابتدای سال گذشته «۱۳۲۰» منتشر ساختیم در حقیقت دو نهال از یک ریشه‌اند.

آن کتاب را من از چاپ خارج کردم؛ با مقدّمه‌ای که در آن حقیقت معنی زبان و معنی «بیان» و مقام آن کتاب را از جهت عبارت و علم بیان، و از جهت سایر کتب، بضمیمه شمّه‌ای از تاریخ بلاغت کاملاً توضیح دادم. در آن مقدّمه روشن ساختم و اثبات کردم که شیخ عبدالقاهر جرجانی با دو کتاب خود: «اسرارالبلاغة، و دلائل الاعجاز» بنیانگذار دوعلم بلاغت (معانی و بیان)، و استوار کننده این دو رکن بلاغت است، و سکّاکی و سایر دانشمندان این فنّ بهره‌مندان خوان علم او می‌باشند. و نیز یادآور شدم که وقتی من برای تأسیس مجلهٔ اسلامی «اَلمِنار» در سال ۱۳۱۵ به مصر رفتم با استاد محمّد عبده، رئیس جمعیّت «احیاءالعلوم العربیة» و مفتی کشور مصر ملاقات کردم در حالی که مشغول تصحیح کتاب «دلائل الاعجاز» بوده و نسخه‌ای از این کتاب را از مدینهٔ منوّره و از بغداد خواسته بود تا با نسخه‌ای که دراختیار داشت مقابله کند.

---

۱ ـ مقصود از خلفای راشدین معنی عامّ آن است. یعنی پیشوایان حقیقی دین.م

این مطلب را هم در اینجا اضافه کنم که: استاد با توجّهی هرچه تمامتر به تصحیح این کتاب مشغول بوده و در این کارشیخ محمد ترکزی شنقیطی، استاد زبان و ادبیات معاصرنیز با او همکاری داشت. معلوم است کتابی که دوعلّامه معقول و منقول آنرا به همکاری یکدیگر تصحیح نمایند شما را از هرجهت مطمئنّ و بینیاز می‌کند.

پس از آنکه استاد عبده تدریس کتاب«اسرارالبلاغه» را در جامع «ألآزهَر» پایان داد به من توصیه نمود که کتاب «دلائل الاعجاز» را چاپ کنم تا بعد از اسرار البلاغة آنرا مورد مطالعه و درس دانشجویان قرار دهد. لذا من اقدام به چاپ این کتاب کردم و استاد هم به تدریس آن شروع نمود.

در تصحیح کتاب، این جانب کوشش فراوان کرده‌ام، و بعضی کلمات غریب را که در کتاب و در شواهد آن بوده بطوراختصار تفسیر و توضیح نموده‌ام، و به اختلاف نسخه‌ها و آنچه استاد برحاشیهٔ نسخه‌ای که ما از روی آن چاپ کردیم نیز اشاره نموده‌ام. ما چاپ این کتاب را در چاپخانه دائرة المعارف شروع کردیم. سپس برای مجلهٔ«آلمَنار» چاپخانه خاصّی مهیّا ساختیم، و چاپ کتاب دلائل الاعجاز را درهمین چاپخانه بپایان رساندیم.

چاپ کتاب تمام شد درحالی که هنوز استاد تدریس خود را تمام نکرده بود. البتّه ما اطّلاع یافتیم که در آن درس احیاناً اغلاط چندی برای استاد ظاهرشده‌است. لذا برآن شدیم که برای تصحیح خطاهائی که استاد درنسخه تدریس، بعد از اتمام کتاب جمع‌آوری کرده بود جدولی چاپ کنیم، و آن جدول را به طالبان آن یعنی کسانی که مایل بودند جدول را ابتیاع کنند بدون دریافت وجهی تقدیم نمائیم تا نسخه‌های خود را طبق آن تصحیح کنند. به همین جهت است که اگرما نتوانیم بگوئیم این کتاب صحیحترین کتب چاپ شده به زبان عربی است ولی می‌توانیم ادّعا کنیم که یکی از بهترین کتب تصحیح شده‌است. زیرا برای تصحیح کامل یک کتاب هیچ طریقی مانند طریق قرائت و تدریس آن نیست؛ بویژه اگرمدرس آن در وسعت علم،و صحّت حکم و قضاوت و حسن تقریر، و درعلاقه‌مندی فراوان به فهماندن کتاب و آشنائی به چاپ شخصیّتی مثل استاد عبده باشد. بدون شکّ اگرکسی مطلبی را منفرداً مطالعه کند و بخواهد آنرا تصحیح نماید ناگزیر نسبت به بعض کلمات در معرض سهو و غفلت قرار خواهد گرفت. حتّی اگر معنی کلامی که آنرا مطالعه می‌کند مانند کلام عبدالقاهر جرجانی «رحمة الله علیه» واضح و روشن باشد.

مقام و موقعیّت کتاب دلائل الاعجاز

مقام و موقعیّت این کتاب را کسی می‌داند که معنی بلاغت و سرّ نامگذاری این فنّ را بعنوان

«معانی» بفهمد. البتّه کسی که از این سرّ بی اطلاع است، و تصوّر می‌کند بلاغت صناعتی است لفظی محض که قوام آن انتخاب الفاظ لطیف یا کلمات درشت و نامأنوس است نظیر چنین شخص با این کتاب معالجه می شود بشرط آنکه راه هدایت را بیابد، و بفهمد که بلاغت ملکه‌ای است روحانی و نسیمی است ذوقی و نفسانی. امید هست که چنین شخصی از بیماریش بهبودی یابد و به مقام و مرتبهٔ این کتاب واقف شود. امّا اگر برهمان گمراهی سابق و جهل پایدار خود باقی بماند بایستی به سختی بیماریش و دشواری شفای او حکم داد.

اساساً وضع کلام برای افاده مفاهیم ومعانی است، وبلاغت در کلام این است که بوسیلهٔ کلام مقاصدی را که از نفس مخاطب خواستارید از قبیل اِقناع و ترغیب و ترهیب، یا تشویق و تعجّب، و یا ایجاد سرور یا حُزن در مخاطب افاده نمائید[۲]. تمام این مقاصد اموری است روحانی که بواسطهٔ کلام به آنها نائل می شویم. بنابراین معرفت به قوانین نحو و معانی و بیان در این مقاصد شرط است ولی برای رسیدن به آنها کافی نیست. بلکه ناچاریم برای تأثیر کلام،و آوردن شواهد و مثالهای زیاد درمعنی واحد، و درمقایسه دو کلام که درمعنی متّفق و در تأثیر متفاوت اند به وسائل و اسبابی راه یابیم. مانند جملهٔ آن مُعَبّر اوّل برای پادشاهی که خواب دیده بود تمام دندانهایش را از دست داده‌است، که گفت: تمام خانواده‌ات و خویشانت پیش از تو هلاک می شوند. و جملهٔ معَبّر دوّم که گفت: عمر پادشاه از تمام افراد خانواده‌اش طولانیتر خواهد بود. این همان طریقه و اسلوبی است که شیخ عبدالقاهر جرجانی در دو کتاب خود «دلائل الاعجاز» و «اسرارالبلاغه» در پیش گرفته است. البتّه ادیبانی پس از او آمده‌اند که بلاغت را صناعتی لفظی محض دانسته‌اند. و مثلاً گفته‌اند: مسند معرفه می آید بدین لحاظ، و نکره می آید بدان لحاظ، و به همین ترتیب سایر مطالب. ولی سرّ مطلب را در این باب روشن نکرده‌اند، و میان مسندی که نکره است و بلاغت آنرا معرفه ساخته و مسند دیگری که بلاغت آنرانکره کرده است مقایسه نکرده‌اند. درحالی که این یکی از جهت نکره بودن با دیگری یکسان است. علّت را در این امر معلوم نکرده‌اند و به آوردن شواهد و امثله و بحث درشعب و شقوق آن نپرداخته‌اند. اهل این روزگار جدید هم به جهت کثرت حدود و رسوم و قواعد، و منازعات و خصومتهای در کتب متأخّران، کتابهائی را که مانند زمینهای خشک و بی آب و گیاه است برکتبی نظیر کتاب عبدالقاهر جرجانی که همچون درهٔ حاصلخیز و پرنعمت و برکت است ترجیح داده‌اند. نتیجهٔ آن کتابها در این مردم چنین شده که از شناخت بلاغت و فصاحت دور و محروم مانده‌اند، تا جائی که اعلم آنها به این کتابها و اکثر آنها از جهت اشتغال به

---

۲ ـ بلاغت، بعد از این به اعتقاد من چنین تعریف شده است: بلاغت عبارت از این است که گوینده به آنچه از نفس مخاطب می خواهد و به جایگاه اقناع از جهت عقل و تأثیر از جهت قلب مخاطب موفّق گردد.

این کتب همان کسانی هستند که از آوردن کلام بلیغ (بلکه کلام صحیح) چه در گفتن و چه درنوشتن از همه ناتوانتر و عاجزترند. وهیچ‌تعجّبی هم ندارند. زیرا یکی از مؤلّفان همین کتب مشهور گفته است که: بعضی استادان این فنّ (بلاغت) بلیغ نیستند!! -یعنی میان بلاغت و علم بلاغت فاصله انداخته است، و علم بلاغت را طوری قرار داده‌است که گوئی به بلاغت منتهی نمی شود. لذا چیزی از خود باقی نگذاشته جز آنکه مطلب نوظهوری را آورده است که بایستی تعبُّداً آنرا قبول کرد. و اگر خداوند متعال برای عربیّت در این عصر ابلغ بلغا وافصح فصحا، استاد محمدعبده را ذخیره و آماده نکرده بود که شروع به احیای کتب سودمند سلف و علوم آنها کند بدون شکّ ما از حیات این زبان شریف بعد از آنکه پاسداران و الگوهای این زبان را از میان بردند در نومیدی بزرگی بسر می بردیم. از خداوند تعالی می خواهم که این استاد را در زندگی مدد فرماید، و یاران و اعوان او را زیاد گرداند.

ترجمهٔ مقدّمهٔ دیگر برچاپ دوم کتاب

به نام خدائی که ایجاد کنندهٔ همهٔ موجودات و برگشت دهندهٔ آنهاست. حمد و سپاس مخصوص آفریننده‌ای است که همهٔ جهانیان را مدیر و مدبّر است، و در همهٔ صفات کمالیّه مورد ستایش.

امّا بعد، چاپ دوّم کتاب «دلائل الاعجاز» را ما شروع کردیم در حالی که تمام نسخه های چاپ اوّل آن در سال گذشته (۱۳۳۰) پایان یافته بود، یعنی ظرف نه سال. و اگر ادارهٔ نگارش مصر این کتاب و کتاب اسرار البلاغة را برای دانشسرای عالی ناصری و رشتهٔ حقوق اسلامی درس رسمی قرار نمی داد نسخه های چاپ اوّل درظرف ده‌ها سال هم تمام نمی شد، و اگر نسخه های چاپ اوّل قبل از پایان یافتن عمر ما پایان نمی‌گرفت مسلّماً چاپ آنرا تجدید نمی‌کردیم: زیرا علوم زبان عربی بطور عام، و علوم بلاغت بطورخاصّ همیشه در بیرونقی و کساد است هر چند ما انتظار داشتیم که این علم در شکل و چهرهٔ جدیدی به حیات خود ادامه دهد. جهتش آن است که این زبان یک حکومت مدنی و رسمی ندارد و آنچه دارد همین حکومت مصری و حکومت تونسی است. و هر یک از این دو حکومت هم بجهت نفوذ و تسلّط حکومت بیگانگان نیرو یافته است. البته نفوذ و سیطرهٔ بیگانه چون برحکومت اوّلی[1] شدیدتر بوده سیر پیشرفت علمی و اجتماعی که

۱ - یعنی حکومت مصر.م

متوقّف بر پیشرفت زبان باشد ضعیفتر شده است. لذا در آنجا نهضت علوم عربی بهره و نصیبی که بتوان آنرا ذکر کرد ندارد. و امّا قدرت و تسلّط اجنبی برحکومت دومی[۲] خفیفتر بوده لذا این علوم در این کشور تجدّد و رشد اندکی یافته است؛ با توجّه به اینکه حرکت آن همچون راه رفتن طفلان کند است. و چاره‌ای نیست جز آنکه منتظر باشیم تا این طفل بزرگ شود و نیرو و قدرت یابد.

نهضت جدید عربی در مصر در روزگار محمد علی پاشا بوجود آمد، وپس از مدّتی از میان رفت. و برای بار دوّم در اوائل عهد محمد توفیق پاشا این نهضت مجدداً پدیدار گشت و با آن نفخه‌ای که استاد عبده در حکومت و ملّت، و در روزنامه رسمی اطّلاعات مصر در زمان وزارت ریاض پاشای اوّل دمید زنده شد. ولی باز پس از ورود قوای انگلیس از میان رفت، یا بگوئیم مبتلا به بیماری شد که مُشرف به موت گردید. بار دیگر این نهضت در روزگار عباس حلمی دوّم آن حیاتی که کمال ودوامش انتظار می رفت شروع شد، وجنبش حیاتی آن در زمان ناظر سابق اداره نگارش یعنی سعدپاشا زغلول آشکار گردید. او کسی است که تأسیس رشتهٔ حقوق دینی که استاد عبده آنرا پیشنهاد کرده بود به همتش پایه گرفت. از آن پس این جنبش مبارک شروع به رشد و نموّ کرد و در عهد متصدّی کنونی آن احمد حشمت پاشا ثابت و پایدار گردید. او شخصی است که برگرداندن علوم و فنون روز از زبان بیگانه به زبان عربی و کارکردن در اسلوب تعلیم براساس روش عملی را شروع کرد.

امّا مدرسهٔ جامع «الازهر» مصر و مؤسّسات علمی تابع آن، و مدرسه جامع «الزّیتونة» در تونس اساساً بایستی روح حیات علوم عربی و بلاغت و ادبیّات عرب باشند، لیکن جمعیّت عظیمی از این دو مؤسّسه علمی نسبت به روش تعلیم بدی که در قرون وسطی پدید آمده، و در دو قرن گذشته (قرن دوازدهم و سیزدهم) به نهایت درجهٔ انحطاط خود سقوط نمود تعصّب شدید دارند. با این وصف خداوند متعال برای هریک از دو مرکز علمی کسی را ذخیره و آماده کرد که این دو مرکز را دعوت به تجدید و اصلاح کند، و در هریک از این دومحلّ جنبش تازه‌ای بوجود آورد؛ جنبشی که جمهور به شدیدترین وجهی با آن مقاومت می‌کرد. آنچه روشن است این است که: الازهر به لحاظ آنکه بیگانه با آن معارضه ندارد پیش خواهد رفت، و نیز بجهت آنکه عزیز مصر «العبّاس» این مرکز علمی را با عنایت خویش و با بودجهٔ فراوان اوقاف کمک می‌کند. و همین شخصیّت است که امید می رود تعصّب و بقایای جمود اهل این مدرسه را متزلزل نماید. و هم اکنون در دوره تحوّل و

۲ـ مقصود حکومت تونس است.م

دگرگونی است. و استاد «رحمة الله علیه» نیز گفته بود که من در «الازهر» وجود نسلی را احساس می‌کنم که محال است با بودن آن این مرکز علمی براساس تعصّب و جمود و خمودی که تاکنون بر آن استوار بوده است باقی بماند یا بایستی اصلاح شود ویا ساقط گردد[۳].

مدرسهٔ «الازهر» اوّلین مؤسّسه از مؤسّسات تعلیمات دینی است که در آنجا کتاب دلائل الاعجاز و اسرارالبلاغة برای دانشجویان رشته بلاغت درس داده شده، و این دو کتاب هم بلحاظ آن چاپ گردید. لیکن دانشمندان این رشته پس از استاد عبده تماماً از تدریس این دوکتاب باز ایستادند؛ با آنکه این دو کتاب در اینجا بعنوان درس رسمی مقرّر شده‌بود. و تأثیر این دوکتاب را هم در دانشجویانی که برای تدریس این دو کتاب حاضر می‌شدند خوب مشاهده کرده‌بودند؛ بدان جهت که درمیان همان دانشجویان ادبا و نویسندگانی پدید آمدند. بنابراین «الازهر» بعد از استادعبده طریق تنزّل پیمود، و می‌رفت که بطور کلّی انحطاط و عقب‌ماندگی جای ترقیّات سابق را بگیرد. امّا آن روح در این مرکز علمی پنهان و خاموش ماند که روزی بپاخیزدوضربان ونبضان کند خود را تند و پرنشاط کند تا در آیندهٔ نزدیکی دست بگشاید و توسعهٔ دامنه‌داری را شروع نماید. از نشانه‌های این حیات و فعالیّت انتخاب کتبی است که علم بلاغت را احیا می‌کند تا در مطالبی که از جهت عمل بایستی منظور نظر قرار گیرد منشأ و مرجعی دردست باشد. و پرواضح است که برای تجدید و تحصیل این حیات کتابی مانند دو کتاب عبدالقاهر جرجانی درمیان کتب بلاغت یافته نمی‌شود. امید است با کوشش آنها که امروز برای اصلاح قیام کرده‌اند طولی نکشد که این دو کتاب در این مدرسه تدریس شود. و الله الموفّقُ والمُستعانُ.

مزیّت چاپ دوّم کتاب دلائل الاعجاز

در مقدّمه‌ای که بر چاپ اوّل نوشتیم گفتیم که: ما شروع به چاپ این کتاب کردیم و استاد عبده هم در مدرسهٔ الازهر شروع به تدریس آن نمود؛ با توجّه به اینکه در ضمن قرائت و تدریس اغلاطی برای استاد ظاهر می‌شد. و نیز گفتیم که: ما چاپ اوّل را قبل از آنکه استاد تدریس خود را پایان دهد تمام کردیم. این مطلب را هم یادآور شدیم که: اغلاطی را که استاد اطلاع یافته است بزودی جمع‌آوری و درجدولی چاپ خواهیم کرد. این کار را انجام دادیم.

اینک می‌گوئیم: آن اغلاط واقعاً زیاد بود؛ نه آنچنان که در ابتدای امر بوسیلهٔ قرائت و تدریس به ما اعلام شد. مقداری از این اغلاط از لحاظ کمی و زیادتی حروف بود، و قسمتی از همین

۳ـ اگر سیّد، رحمة الله علیه، زنده بود، و «الازهر» را در عهد فاروق می دید بتمام وکمال خوشحال می شد.

زیادتی حروف مربوط به حواشی کتاب بود که داخل در متن آن شده بود. و از آن اغلاط قسمتی طولانی بود که دردوجا مکرر آمده بود. بنابراین کسی که چاپ اوّل را که براساس جدول مرتّب شدهٔ ما تصحیح نشده است بخواند فهم مواضع متعدّدی از این کتاب از نظرش پنهان خواهد ماند.

از مزایای چاپ دوّم آن است که این چاپ با نسخه‌ای که استادعبده، رحمة الله تعالی علیه، آنرا بعنوان درس در جامع «الازهر» قرائت و تدریس و تصحیح کرده مقابله شده است. و من هم این چاپ را برهمان اساس تصحیح کرده‌ام، در این نسخه کلمات فراوانی با حرکت و نقطه کتابت شده بود که ما در ضبط آن کلمات از استاد تبعیّت نمودیم. همچنین در این نسخه توضیح بسیاری از کلمات غریب و جملاتی از نثر و ابیاتی از شعر است که استاد در حاشیهٔ نسخهٔ خود آن توضیحات را آورده است، و ما آنها را جمع کرده و در ذیل کتاب چاپ نمودیم؛ جز چهار بخش کوچک از حواشی اوّل کتاب که چاپ شد در حالی که ما در سفر بودیم. آنها را هم جمع‌آوری نموده در این کتاب چاپ نمودیم. البتّه منسوب بودن این حواشی جدید را به نسخهٔ درس استاد تصریح کرده‌ایم.

علاوه بر این، خود ما هم آنچه را در ضمن تصحیح این چاپ بنظرمان رسید که خواننده کتاب بدان نیازمند است به یادداشتها و حواشی استاد اضافه کردیم. مقداری از آن بعنوان استدراک واصلاح گفتار شیخ، رحمة الله تعالی علیه، می‌باشد، و یا برای توضیح مطلبی است که نوشته است. این حواشی که در ذیل کتاب تفسیر و توضیح داده شده با حروفی کوچکتر از حروف متن کتاب تقریباً به بیست‌وهشت صفحه ونیم رسیده است. یعنی صفحات متن چاپ اوّل با حواشی آن ٤٠٢ بود که در چاپ دوّم حدود دوصفحه که اضافه بود از آن حذف شد. و صفحات چاپ جدید،٤٢٨- باضافه سه صفحه و نیم می‌باشد. و این است آنچه را که ما در اینجا جمع‌آوری کرده‌ایم، و اینهاست حواشی استاد عبده بربخشهای چهارگانه اوّل کتاب:

الف - (صفحه ١٤ - سطر٦)، ثمالَ[٤]،منصوب شده است بنابرمدح نه بنابر وصف. زیرا موصوف آن نکره است.

ب -(ص ١٥ - س٤)، چاره‌ای نیست جز آنکه بگوئیم روایت صحیح: «بِالأماثل» است، نه (أنامِل). و این کلمه مطابق است با آن واقعهٔ نبرد. زیرا اماثل قریش در آن واقعه شمشیرها را به دست گرفتند و کشتند. کلمهٔ «حلاحل» هم در سطر بعد،به سرور قوم و شجاع و کریم تفسیر شده است.

ج - (ص ١٦ س ١٦)، در ردیف جملهٔ شاعر که گفته است: لایَحْرِبکَ ضَعفُهُ، از بعض

٤ - در[ط-دمشق]،ثمالُ، به ضم لام آمده است.م

علمای سلف آمده‌است که: لَوعَیَّرتُ رَجُلاً لِرَضَعٍ لَخَشیتُ اَن یَحُورَ بی داءُهُ[۵]. کلمهٔ «رَضَع» به فتح راء و ضاد، یعنی کسی که خودش بتنهائی شیر گوسفند را بدوشد از بیم آنکه صدای دوشیدن شیر را دیگران بشنوند. و این نشانهٔ پستی و شدّت لئامت است، حارَبِهِ داءُهُ: بیماری او به او عود کرد، ناشر گوید: از این کلمه درقرآن آمده‌است: اِنَّهُ ظَنَّ اَنْ لَن یَحُورَ. یعنی او گمان کرده است که هیچ گاه باز نخواهد گشت. و درمعنی کلمهٔ شاعر در آخر بیت که گفته است: قَدنَمیٰ، جملهٔ: نَمَتِ النّاقَةُ، استعمال شده‌است، بمعنی چاق و فربه شد. و نَمیٰ، یعنی چابک و با نشاط گشت. عقد الفرید بیت مورد بحث را چنین نقل کرده است:

اِرفَع ضَعیفَکَ لایحل بِکَ ضَعفُهُ   یَوماًفَتدرکُهُ عواقب ماجَنیٰ

شعر متعلّق است به زهیربن حباب. و روایت عقدالفرید در مورد کلمهٔ آخربیت دوم «کَمَن جزیٰ» است.

د ـ (ص ۱۷ س ۹)، «اَلتَّلعَة» در اینجا یعنی قسمتی از زمین که پست و سرازیر است نه بمعنی زمینی که بلند است.

هـ ـ (ص ۱۸) راجع به حدیثی که در سطر ٤ آمده در روایتی: «قُل اِن شاءَ اللهُ» است و «اَبرق العزّاف» در سطر ۱۰ـ تفسیر شده است به رمل بنی سعد، و سرزمینی از توده ریگ متعلق به بنی سعد، اَبرق العزّاف نامیده می شود (و نیز گفته شده‌است: اَبرَق الجنان) چون در آن محلّ صدای جنّ را می شنوند. حَسّان گوید:

لِمَنِ الدّاروالرُّسُومُ العوافی   بَینَ سَلعٍ واَبرَقِ العزّافِ

و این محلّی است سمت چپ راه کوفه نزدیک زَرود.

و ـ (ص ۱۹)، درحاشیه این صفحه کلماتی از قصیده کعب توضیح شده و ما آنرا به ترتیب ابیات ذکر می‌کنیم: (۱) تَبَلَهُ الدَّهرُ وَاَتبَلهُ: روزگار او را بیمار و نزار کرد. مُتَیَّم: مُتعبّد ذلیل، و در اینجا بمعنی اسیر است.

۲ ـ یعنی آهوئی که درصوتش غُنّه دارد و صدایش دربینی می‌گیرد، و غضیض الطّرف، یعنی چشم سُست خمار.

۳ ـ العَوارِض: دندانها، وگفته اند دندانهای پیشین است خاصّةً، و بعضی گفته‌اند دندانهای پیشین و انیاب است، و غیر این معانی هم گفته شده‌است. اَلظَّلم، به فتح ظاء، لطافت و شدّت سفیدی دندانها است. «اَلمَنهَل»: آن مقدار نوشیدنی که مرتبهٔ اوّل می نوشند، و اَلمْعلول: آنچه مرتبهٔ دوّم نوشند. یعنی دهان او بجهت بوی خوشش گوئی شراب است که جرعه جرعه آنرا بنوشند.

۵ ـ اگر مردی را به یک خلق پستی سرزنش می‌کردم بیم آن داشتم که بیماری او به من سرایت کند.م

وأَنْهَلَهُ:یعنی‌ابتداءًاو را آب داد.وَعَلَّهُ یَعُلُّه‌وبَعِلُّهُ(به ضمّ وکسر عین) یعنی او را برای مرتبهٔ دوّم آب داد.

(٤) اَلمَحنِیَة: آن قسمت از دره را گویند که دارای پیچ و خم است.اَلْاَبطَح، عبارت است از محلّی وسیع که آب فراوان در آن سرازیر می شود، و در آن شن و سنگریزه است. به همین جهت مسیل مکّه را «اَبْطَح» نامیده‌اند.

اَلمَشمول: کسی که باد شمال او را آسیب زده تاجائی که او را خشک نموده است.

(۵) یکی از عادات عرب در دعوت و خواندن قوم هنگام شب یا روز این بود که شمشیر صیقلی شده‌ای را آشکار می‌کردند، و آنرا حرکت می‌دادند تا درخشندگی و لمعان یابد و درنتیجه آنها بسوی این قوم روان گردند.

(٦) زُولُوا: هجرت و کوچ نمائید.

(۷) اَلاَنکاس، جمع نِکس(به کسر نون): تیری است از همه تیرها سست‌تر.و گفته اند پیکانی است که بیخ آنرا به جای تیغهٔ آن و تیغهٔ آنرا به جای بیخ آن قرار داده‌اند و لذا آنطور که بایستی بر نمی‌گردد و فایده‌ای بر آن مترتّب نیست. «اَلکُشُف»(به ضمّ اوّل ودوّم): کسانی که قتال را تأیید نمی‌کنند. جمعی است که مفرد ندارد. اَلمیل جمع «اَمیَل»(مانند‌اَحمَر): کسی که شمشیر همراه ندارد.[۶] اَلمَعازیل: کسانی که هیچ نوع سلاحی با خود ندارند، جمع «مِعزال»، و مشهور «اَعزَل» است.

(۸) اَلتَهلیل، ازکلمهٔ هَلَلَ عَنِ الشّییء، یعنی عقب رفت و از آن دور شد.

(۹) «شُمّ» جمع «اَشَمّ»: کسی که در بینی او برآمدگی است. اَلعَرانین، جمع «عَرنین» یعنی بینی. اَللَّبوس: آنچه بعنوان سلاح می پوشند. اَلسِّربال: پیراهن، وزره. دربیت «سَرابیل» خبر است برای لَبَوسُهُم، و «من نَسجِ داود» و «فِي الهَیجاء» حال‌اند که مقدّم شده‌اند.

ز- (ص ۲۰) راجع به حدیثی که در دو سطر اوّل و دوّم است، یعنی کلمهٔ «یَتَحَلَّقونَ» مقصود این نیست که یاران پیامبر(ص) بصورت حلقه‌ای بودند و آن حضرت(ص) در مرکز آن حلقه، وگرنه لازمه‌اش این بود که برای بعض آنها دایره‌وار بگردد. یعنی توجّه کردن به حضرتش ممکن نمی شود مگر وقتی که دایره‌وار بگردد. و این عمل تکلّفی است که از اخلاقِ پیامبراکرم(ص) و اصحابش بدور است، و مطلبی است که برکسی پوشیده نیست، و اینکه حضرتش(ص) در محلّی می نشست که سفره پهن می شد دلیلی برآن نداریم.بلکه تشبیهی است در مورد حلقه زدن اصحاب در اطراف پیامبر(ص). و بایستی گفت که: رسول خدا(ص) در حلقه‌ای از یاران می نشست. آنگاه دیگران

---

٦ - در ط دمشق ص ۲٦- آمده است: الکشف: الذین ینهزمون ولایثبتون. المیل: جمع «الامیل» هوالذی لایثبت علی السرج- نکس: الضعیف.م

که بتدریج می آمدنـد در حلقه های دیگری پشـت حلقهٔ اوّل می‌نشستنـد، و خود حضرتش واحدی از حلقهٔ اوّل بود. تا درنتیجه توجّه به این طرف و آن طرف جمعیّت برایش آسان باشد.

ح ـ (ص ۲۲ سطر ۱) درتفسیر جملهٔ «فَاِنّی اِذاً لَم اَقصُدْهُ» یعنی وقتی این‌التباس‌واشتباه برای تحصیل معانی عالی و ارزنده‌ای که آنها را به ودیعه گذاشته است اضطراری شد در آن صورت دیگر بلحاظ آنچه مکروه است قصدی در کار نخواهد بود.

ط ـ (ص ۲٤ ـ س ۱۱) در تفسیر جملهٔ: کَیفَ تَبنی مِن کَذاو کَذا: چنانکه می‌گوئید چگونه از «وَعَد» وزنی مثل «وَوکَسَ» و «جَوهَر» بنا می‌کنید و جواب می‌گوئید: اوعد در اصل «ووعد» بوده، و او اوّل را به همزه تبـدیل کرده‌اند، و در آن موقع به آن ممنوع الصّرف گفته شده اسـت. و دربیان وزن «عِزویت وارونان» در سطر۱۳ـ ابن سیـده گفته است: این وزن فعـلیت است. چون نظیرش در کـلام عرب از قـبیـل عـفریـت و نفـریت وجود دارد. و بـروزن فعـویل نیسـت زیرا نظـیرش در کلام نمی باشد. ابن بری گـفته است که سیبـویه این کلمه را از این وزن دانسته است. و ثعلب این کلمه را بـه «قصیـر» تفسیر کرده. و ابـن دُرَید گـوید: اسم مـوضعـی است. امّا کـلمـهٔ «اَرونان» بروزن «اَفوعال» است، از کلمهٔ «رنـین» به عقیده ابن اعرابی. وبه نظرسیبویه بـروزن «اَفعِلان» است. و از قبیل: «کَشَفَ الله عَنکَ رُونَةَ هذَا الاَمر» است (به ضمّ راء) یعنی گرفتگی و سختی کار. در هر حال، یَوم ارونان، یعنی روزی کـه از هرجهت سخت است؛ از جهت گرما یا سرما، یا از جهت غم و اندوه یا جنگ و ستیز.

ی ـ (ص ۲۵ س ۱) دربارهٔ جملهٔ «علی التّثنیة وجمع السّلامَة» چنانکه علمای ادب گویند که حروف تثنیه الف و یاء اضافه شده‌است برای دلالت برعدد یا ترک عَطف. بنابراین اَلزّیدانِ به جـای زَیـدٌوزَیـدٌ ـ می باشد. و ایـن زیـادت از آن جـهـت به این حروف اختـصاص یـافته است که اخفّ انداز سایر حـروف. و حرف نون درتثنیه‌ای که اصلش منصرف است به جای حرکت و تنوین اضافه شده‌است. و در نظیر «اَلاَحمدانِ و الاَحمَدَینِ» فقط، به جای حرکت.

و گفته‌اند کـه علامات حقّشان آن است که بصورت حرکات باشند. لیکن در مثنّی، و جمعی که برحدّ مثنّی اسـت متعذّر است لذا از آنهـا عدول کرده‌اند و به نظائرشـان یعنی بوسیلهٔ حروف آن علامات را نشان می دهند. و خـواسته‌اند میان تثـنیه و جمع فرقی بـگذارند. ولی بوسیلهٔ خود حروف ممکـن نـمـی شود زیرا حروف سـاکـن اند. لذا بوسـیلهٔ حرکاتـی کـه قبل از این حـروف اسـت فرق گذاشتـه‌اند. و حقّ آن بود که تـثنیـه به واو مـاقبل مـفتوح مرفوع شـود، و به یاء مـاقبـل مفتـوح مجرور گـردد، و بوسیلهٔ الفـی کـه قبلش مفتوح اسـت مـنصوب شود. لکن این مـوضـوع در حالت نصب بین مثنی و جـمع موجـب اشتباه خواهد شد. لـذا الف را از علامت بودن برای نصب سـاقط کردند و آنرا

علامت رفع مثنّی قرار دادند. درنتیجه نصب بدون علامت ماند. آنگاه آنرا حمل بر جرّ کردند. زیرا اعراب جرّ در اسماء نسبت به نصب اخصّ است. بعلاوه نصب و جرّ در کنایه اضمار مشابه اند. مانند: غلامک و ضربتک.

امّا در تفسیر اسباب نه گانه منع صرف، و تکرار آن که در سطر پنجم آمده است: این نه سبب عبارت اند: (۱) علمیّت، (۲) تأنیث، (۳) وزن الفعل، (٤) وصف، (٥) عدل، (٦) جمع، (۷) ترکیب، (۸) عُجمة، (۹) الف و نون زائده. وآن سبب که تکرار می شود الف تأنیث است. زیرا الف تأنیث برتاء کلمه اضافه می شود بجهت اینکه اسم با بودن تأنیث مبنی می گردد، و مانند یکی از حروف آن می شود. و آن اسم با بودن الف تأنیث از بنای مذکر بودن هم تغییر می یابد. مثل کلمهٔ سکران و سَکریٰ، و اَحْمَرو و حَمراء. درحالی که تاء بنای اسم را تغییر نمی دهد. مثل کلمهٔ: قائم و قائمة: بعلاوه، الف اگر در مرتبهٔ چهارم باشد در جمع مکسّر باقی می ماند. مانند کلمهٔ «حُبلی و حُبالیٰ» برخلاف تاء. مثل «طَلحَة و طِلاح» بنابراین مشارکت الف تأنیث بجهت تاء سببی است و مزیّت الف تأنیث برتاء سببی دیگر.

جمع به صیغهٔ مفاعل و مفاعیل نیز علّت مکرّر بشمار آمده است. زیرا نظیر این جمع در آحاد نیست، وکأنّه دومرتبه جمع بسته شده است. مانند: کَلب و اَکْلُب و اَکالِب، رَهْط و اَرْهُط و اَراهِط. و برای موضوعی که در سطر(۱۷) این صفحه ذکر شده، از مفردی که حامل ضمیر است متعلّق به آن مثل زده است به جملهٔ: عَمروٌ مُنطَلِقٌ ـ و از مفردی که حامل ضمیر نیست به جملهٔ: زیدٌ غُلامُک ـ و در سطر(۱۸) این صفحه گفتهٔ مصنّف را چنین تفسیر کرده است که: جمله بر چهار نوع است: فعلیّه، و اسمیّه، و شرطیّه، و ظرفیّه، و مثال آنها: زَیدٌ ذَهَبَ اَخُوهُ، عَمروٌ اَبوهُ مُنْطَلِقٌ، بَکرٌاِن تُعطِهِ یَشکُرْکَ، خالِدٌ فِي الدّار. ودرسطر ۲۰ـ برای حذف لفظ و ارادهٔ معنی چنین مثال آورده است: اَلبُرُّ الکرُّ بِستّینَ ـ اَلسَّمنُ رِطلانِ بِدِرهمٍ ـ یعنی: اَلکُرُّمِنهُ ـ رِطلانِ مِنهُ.

ک ـ (ص۲۹ س ۱۲) در تفسیر کلمهٔ «مرقب» گفته است: اَلمرَقب والمرقَبَة: مکان مُشرفی است که بیننده و مراقب بر بالای آن قرار می گیرد. و در تفسیر کلمهٔ «تحسر» در سطر(۱۳) گوید: حَسِرَالبَعیر یَحسُر (مانند نَصَر یَنْصرُ، و مانند علم یعلم) یعنی شتر را عاجز و درمانده کرد ـ ا هـ با جزئی تصرّف. و جملهٔ: یُغرِقُوافِي النَزع ـ را در سطر (۱۸) همان صفحه تفسیر کرده است به: اَغرَقَ النّازِعُ فِي القَوسِ یعنی: تیرانداز کمان را بتمام و کمال کشید.

ل ـ (ص ۳۰ س ۱۸) جملهٔ: تُمِرُّفیهِ وتُحلي، را تفسیر کرده است به جملهٔ ((مایُمِرُّوَ مایُحلي» یعنی: هیچ گونه صحبتی نمی کند نه به شیرین و نه به تلخ. یا: هیچ کاری را انجام نمی دهد نه شیرین و نه تلخ.

م ـ (ص ۳۱ س۸) تربع را تفسیر کرده است به: رَبَعَ (مانند مَنَعَ) یعنی ایستاده و منتظر شد، و خود را نگهداشت. و از همین معنی است جملهٔ: اِربَعْ عَلَیکَ، یا«اِربَعْ عَلی نَفسِکَ،یا اِرْبَعْ عَلی ظَلعِکَ [۷]. و جمله : اَمِمتُ اِلی غَرَضٍ، را درسطر (۹) به جملهٔ: اَمَّهُ و اَمَّمَهُ اِئتمّهُ و تَأَمَّمَهُ وبَمَّمَهُ و تَیَمَّمَهُ تفسیرکرده‌است،یعنی‌او را مقصود قرار داد. و این فعلی است متعدّی بنفسه. و باحرف، تنها بجهت تقویت معنی می‌آید. و در تفسیر جملهٔ: اَنُوهُ لَها ـ از سطر ۱۲ همین صفحه گوید: ناءَالشَّیىء، یعنی بالا رفت، و نَوَّهَهُ ونَوَّهَ بِه، یعنی او را فرا خواند، و بالا برد او را.

پایان شرح حواشی کتاب دلائل الاعجاز فی القرآن که به قلم ناشر و مصحّح کتاب. محمدرشید رضا، در ماه شعبان، سال ۱۳۳۱ـ نوشته شده‌است.

۷ ـ این جملات، یعنی: خودت را نگهدار یا آسان گیر برخود.م

ترجمهٔ مقدمهٔ اوّل از شیخ عبدالقاهر جرجانی در فضیلت علم نحو

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمْ

توکّل بر خدای یگانه.

مجد الاسلام شیخ ابوبکر عبدالقاهر پسر عبدالرحمن پسر محمّد جرجانی، رحمة الله علیه، چنبن گوید:

حمد خدای را که پروردگار همهٔ جهانیان و جهانهاست؛ حمد بندگان شاکر. و درود و رحمت خدا برسرور رسولان، محمد مصطفی «ص» و خاندان گرامی او.

این مقدّمه ای است مختصر که اهل مطالعه بوسیلهٔ آن به اصول نحو اجمالاً و به اموری که نظم کلام بدانها محقّق می شود اطّلاع می یابد، و از این طریق در آئینه ای می نگرد که به او نشان می دهد چگونه اشیائی که دور از هم بوده اند در کنار هم قرار گرفته و به یکدیگر نزدیک گشته طوری که همه در یک جا مجتمع شده اند. در این آئینه شامی را در کنار عراقی و مغربی را در حالی که دست مشرقی را گرفته و در یک راه گام برمیدارند مشاهده می نماید.

این مقدّمه نظری کلّی و جامع را در یک بحث بگونه ای وارد ساخته است که هرکس بدان توجّه کند و منصفانه در آن تدبّر نماید به مطالعه و دقّت در کتابی که ما تألیف کرده ایم شائق می شود، و درطلب مباحثی که ما جمع آورده ایم برمی آید. خدای تعالیٰ به احسان و فضلش توفیق یافتن راه صواب را به ما عنایت کند، و موجبات رشد را به ما الهام فرماید.

«شیخ رضی الله تعالی عنه گوید»: معلوم است که نظم کلام چیزی جز وابسته کردن کلماتی به کلمات دیگر نیست. کلمات سه قسم اند: اسم و فعل و حرف. و نیز معلوم است که برای ارتباط دادن میان کلمات راهها و قوانین مخصوصی است، و آن نیز از سه قسم بیرون نیست:

۱ ـ ارتباط یک اسم با اسم دیگر ۲ ـ ارتباط یک اسم با یک فعل ۳ ـ ارتباط یک حرف با یک اسم و یک فعل

ارتباط یک اسم با اسم دیگر به این صورت است که: یکی خبر باشد برای دیگری، یا حال آنرا بیان کند، و یا تابع آن باشد: یعنی بشکل صفت یا تأکید یا عطف بیان یا بدل و یا عطف به

حروف باشد. و یا به این صورت که: اسم اوّل مضاف به اسم دوّم شود. و یا به این شکل که اسم اوّل مثل فعل در اسم دوّم عمل کند، ودوّمی در حکم فاعل یا مفعول برای اسم اوّل باشد. مثال آن در اسم فاعل: زیدٌ ضارِبٌ اَبُوهُ عَمْراً. و مانند قول خدای تعالیٰ: «رَبَّنا اَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْیَةِ الظّالِمِ اَهْلُها[۱]» و آیهٔ دیگر «وَهُمْ یَلْعَبُونَ لاٰهِیَةً قُلُوبُهُمْ[۲]» و مثال برای اسم مفعول: زَیدٌ مَضْرُوبٌ غِلْمانُهُ. و مانند قول خدای تعالیٰ: ذٰلِکَ یَوْمٌ مَجمُوعٌ لَهُ النّاسُ[۳] و مثال برای صفت مشبّهة: زَیدٌ حَسَنٌ وَجْهُهُ وکریمٌ اَصْلُهُ وَشَدیدٌ سٰاعِدُهُ. و برای مصدر: عَجبتُ مِنْ ضَرْبِ زَیدٍ عَمراً ـ و مانند قول خدای تعالی: اَوْ اِطعامٌ فی یَوْمٍ ذی مَسْغَبَةٍ یَتیماً ذٰا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْکیناً ذٰا مَتْرَبَةٍ[۴].

و ممکن است اسم دوّم تمیز باشد. یعنی اسم مبهمی را روشن کند از جهت تمامیّت معنی اسم. بدین بیان که: در آن مانعی باشد از اضافه. مثلاً دارای نون تثنیه باشد. مانند: قَفیزانِ بُرّاًیا نون جمع. مانند: عِشْرُونَ دِرْهَماً. و یا تنوین. مانند: رٰاقودٌ خَلّاً. و مانند: وَمٰافِی السَّمٰاءِقَدرُ راٰحَةٍ سَحٰاباً. و یا تقدیر تنوین. مانند: خَمْسَةَ عَشَرَ رَجُلاً. و یا بجهت آنکه اسم ماقبل مضافٌ الیه دارد و مضافٌ الیه دوّمی را نمی‌گیرد. مانند: لی مِلؤهُ عَسَلاً. و مانند قول خدای تعالی: مِلْءُ الاَرضِ ذَهَباً.

امّا ارتباط اسم به فعل به این صورت است که: اسمی فاعل فعلی باشد، یا مفعول آن در صورت مفعول بودن یا مصدری است که بواسطهٔ فعل منصوب شده‌است. یعنی مفعول مطلق است. مانند: ضَرَبتُ ضَرْباً.یا اسم منصوب مفعول به است. مانند: ضَرَبْتُ زَیداً.

یا ظرف است یعنی مفعول فیه (زمانی یا مکانی) مانند: خَرَجْتُ یَومَ الْجُمُعَةِ وَ وَقَفتُ اَمٰامَکَ. یا مفعوّلٌ معَه می باشد. مانند: جٰاءَ البَردُ و الطَّیالِسَةَ. و مانند: وَلَوْتُرِکَتِ النّاقَةُ وَفَصِیلَها لَرَضَعَها[۵].

و یا مفعولٌ لَه است. مانند: جِئْتُکَ اِکْرٰاماً لَکَ ـوَفَعَلتُ ذٰلِک اِرادةَ الخَیرِبِکَ ـ وقول خدای تعالیٰ: وَمَن یَفْعَل ذلک ابْتِغٰاءَمَرْضٰاتِ اللهِ...[۶]

و یا تعلّق و ارتباط اسم به فعل به این صورت است که اسمی بمنزلهٔ مفعول فعلی باشد؛ و آن

---

۱ ـ نساء /۷۵ — ۲ ـ انبیاء /۳

۳ ـ هود / ۱۰۳ — ٤ ـ یعنی ایّام قحطی و گرسنگی ـ بند /١٤

۵ ـ فصٰیل: بچه شتر را گویند هنگامی که از شیر گرفته می شود. دختر رسول خدا(ع) در شکوائیه‌ای که از اوضاع اجتماع روز می نماید چنین می فرماید:

مٰا کٰان ناقَةُ صٰالِح و فَصِیلَهٰا — بِالْفَضْلِ عِنْدَاللهِ اِلّا دُونی

و از آن جمله است این بیت:

وَرَنَتْ اِلَی القَبرِ الشریفِ بِمُقْلَةٍ — عَبْریٰ وقَلبُ مُکْمَدٍ مَحزونٍ.م

۶ ـ نساء/ ۱۱٤

در غیرکانَ و اخوات آن است. یا در حال و تمیزی که منصوب است از جهت تمامیّت کلام[۷]. مانند طٰابَ زَیدٌ نَفْساًوَ حَسُنَ وَجْهاً وَکَرُمَ اَصلاً. واین چنین است اسمی که بجهت استثنا منصوب شده است. مانند: جٰاءَنِي اَلْقَوْم اِلّاٰزَیْداً. زیرا استثنا هم از مواردی است که اسم از جهت تمامیّت کلام منصوب می شود.

قسم سوّم، تعلّق و ارتباط حرف است به اسم و فعل. و آن سه نوع است:

نوع اوّل اینکه: حرف بین یک فعل و یک اسم واسطه شود. و آن در حروف جرّ است. کار این حروف آن است که افعال را به اسمهائی مرتبط و متعدّی می‌کنند که آن افعال بدون این حروف خودبخود متعدّی و مرتبط نمی شوند. مثلاً وقتی می‌گوئیم: مَرَرتُ، کلام به اسمی مانند زید یا عمر و... متصل نیست. ولی وقتی گفتیم: مَرَرتُ بِزَیدٍ [یا عَلیٰ زَیدٍ] می‌بینیم که فعل ما بوسیلهٔ حرف «باء» یا حرف «عَلیٰ» متّصل به «زید» شده است. و همین طور است قاعده «واوی» که بمعنی (مَعَ) می باشد. چنانکه در جملهٔ: لَوتُرِکَتِ النّاقَةُ وَفَصِیلَهٰا لَرَضَعَهٰا، که در آن حرف واو در واسطه شدن بین فعل و اسم بمنزلهٔ حرف جرّ است؛ با این فرق که این «واو» ذاتاً هیچ گونه عمل نمی‌کند، وفقط فعل را بر عمل نصب کمک می نماید.

و این چنین است حکم (إلّا) در استثنا. زیرا حروف استثنا هم به نظر علمای ادب، در واسطه شدن بمنزلهٔ «واو» بمعنی «مَعَ» می باشند، و نصب مستثنیٰ هم بجهت فعل است امّا بواسطه (الّا) صورت می‌گیرد.

نوع دوم، ارتباط و تعلّق حرف است به کلمه ای که عطف برآن متعلّق می شود. و آن به این صورت است که: کلمهٔ دوّم (معطوف) در عمل عامل کلمهٔ اوّل (معطوف علیه) داخل می‌گردد. مانند: جاءَزَیدٌو عَمروٌ. رَایتُ زَیداً وعَمراً. مَرَرتُ بِزَیدٍ وعَمروٍ.

نوع سوّم تعلّق حرف است به مجموع جمله. مانند تعلّق حرف نفی و استفهام و شرط و جزا به کلمه‌ای که این حروف داخل برآن می شوند. و از جمله شؤون این معانی آن است که همان معنائی را در بردارد که بوسیلهٔ تقیید شامل می‌گردد با توجه به آنکه این معنی به شییء اسناد داده می شود.

توضیح مطلب آنکه: وقتی می‌گوئیم: مٰاخَرَجَ زَیدٌ ـ و مازَیدٌ خارِجٌ، نفی واقع برجمله، خروج بطور مطلق را شامل نمی شود. بلکه نفی تنها متوجّه خروجی است که از زید صادرگردیده و به او اسناد داده شده است.

البتّه مطلب ما شما را در مورد جملاتی نظیر: «لارَجُلَ فِی الدّارِ» به اشتباه نیاندازد که حرف

---

۷ ـ مقصود از تمامیّت تمامیت اصطلاحی نیست. زیرا کلام با فعل و فاعل، و یا مبتدا و خبرتمام است. بلکه مقصود کامل شدن کلام است با معانی اضافه‌ای که در کلام منظور نظر قرار می‌گیرد.م

«لا» برای نفی جنس است بطور کلّی. بلکه مقصود از آن، نفی موجودیّت جنس مرد است در خانه. و اگر تصوّر می رفت که نفی متعلّق به اسم مفرد است نتیجه این می شد که آنچه در مورد کلام: «لٰاالٰهَ اِلّا اللهُ» گفته اند که تقدیر در این کلام: لاالٰهَ لَنا ـ اَوفِی الوُجودِ اِلّا اللهُ ـ است سخنی باشد زائد، و تقدیر بجهت امری باشد که احتیاجی بدان نیست، و این قاعده‌ای برای همیشه و در هر مورد باشد. همچنین وقتی گفته می شود: هَلْ خَرَجَ زَیْدٌ، مقصود پرسش از خروج بطور مطلق نیست بلکه فقط پرسش از خروج زید است. و هنگامی که می‌گوئیم: اِنْ یأتِنی زَیدٌ اُکْرِمْهُ، مطلق آمدن را شرط اکرام به زید قرار نداده‌ایم بلکه آمدن زید را شرط کرده‌ایم. و مطلق اکرام را هم جزای آمدن زید اعلام نکرده‌ایم بلکه اکرام مخصوص از شخص متکلّم را اراده نموده‌ایم. زیرا اگر چنین شود سخن محالی را برزبان آورده‌ایم. چه لازم می آید آمدن بدون آینده و اکرام بدون مُکرِم باشد و جزء نخست را شرط و جزء دوم را جزا بدانیم.

خلاصهٔ مطلب آنکه: یک جزء واحد از کلام کلام نیست. و کلام ناگزیر باید دارای مسند و مسندٌالیه باشد. این حکم دربارهٔ هر حرفی که برجمله‌ای داخل شود نیز جاری است، چنانکه حرف «کأنَّ» مقتضی مشبّه و مشبّه به می باشد. یعنی می‌گوئیم: کَأنَّ زَیداً الاَسَدُ. همچنین وقتی حرف «لَوْ» و «لَولا» را ذکر می‌کنیم متوجّه می شویم که لازمهٔ آن وجود دوجمله است که جملهٔ دوّم جواب جمله اوّل می باشد.

پس نتیجه می‌گیریم: کلامی که مرکّب از فعل و حرف باشد اصلاً وجود ندارد. همچنین کلامی که مرکّب از حرف و اسم باشد؛ مگر در ندا. مانند: یا عَبدَاللهِ. این نوع کلام هم وقتی تحقیق شود می فهمیم کلامی است که فعل مضمری از قبیل: «اَعنی» یا «اُریدُ» و یا «اَدْعُو» در آن مقدّر است، ولفظ «یا» دلیل است بروجود فعل و برقیام و ثبوت معنی فعل مقدّر در نفس متکلّم.

اینهاست آن طرق و وجوه ارتباط و پیوستگی بعضی کلمات به کلمات دیگر. و چنانچه ملاحظه خواهید کرد اینها همان مقاصد نحوی و احکام آن است. و حکم و قاعدهٔ هرکلامی که در صحّت ارتباط کلمات آن به یکدیگر جهتی وجود داشته باشد این است که هیچ مطلبی را خارج از احکام و مقاصد نحوی نخواهید دید. بعلاوه، ما تمام این معانی را موجود در کلام عرب می بینیم، و متوجّه می شویم که اطّلاع و علم به این مطالب میان همهٔ آنها مشترک است.

* * *

حال که مطلب چنین است جواب ما چه خواهد بود در مقابل مخالف که می‌گوید: «اکثر این امور و این وجوه یعنی تعلّق و ارتباط کلمات که محصول نظم است با حقائق وصحّت آنها، آنچنان که باید و شاید در نظم و نثر عرب موجود است و عرب آنها را بکار برده و در آنها تصرّف نموده، و در

معرفت آنها کمال یافته است. و این حقایق ابداً تبدیل و اختلاف نمی پذیرد. زیرا چنین نیست که در کلامی اسم چون خبر است برای مبتدا، یاصفت است برای موصوف، یا حال است برای ذوالحال، یا فاعل است و یا مفعول است برای فعلی بنابراین دارای حقیقتی است که در کلام دیگر خلاف آن حقیقت وجود دارد، پس این مطلب چیست که قرآن را از جهت مزیّت عظیم و فضل و برتری آشکار و وصف عجیب در چهرهٔ عالی بینظیری معرّفی کرده است؟ تا آنجا که تمام خلق را ناتوان ساخته و برقوّت و قدرت بلغا و فصحا غلبه یافته است؟ و پای اندیشه ها و افکار بشر را سخت بسته است؟ تاجائی که نیروی بیان را از آنها گرفته و قدرت سخن را از آنها سلب کرده است؟ و تا آنجا که در برابر کلام قرآن زبانی حرکت نکرده و کلامی خود را آشکار نساخته و امکان هم مساعدت ننموده است؟ و احدی از عرب در مقابل افکار قرآن سنگ چخماق عقلش روشنائی نداده و حدّی برای عذر آنها باقی نمانده است؟ و تا آنجا که قرآن سیل عجز را برآنها جاری کرده و راههای سخن را برآنها سخت گرفته است؟.»

آیا لازم است که ما به پرسش این مخالف پاسخ بگوئیم؟ و او را از گمراهیش برهانیم، و دردش را درمان کنیم و فساد را از افکارش برطرف سازیم؟ اگر این کار برما لازم است و ما وظیفه ای در این راه داریم پس بایستی هر دینداری و هر خردمندی در این کتاب که ما تألیف کرده ایم تأمّل نماید، و نهایت دقّت و تدبّر را جهت مطالبی که ما از خود در این کتاب آورده ایم روا دارد. آنگاه اگر دریافت که این کتاب برای بیان و آشکار ساختن حجّت و برهان قرآن راه حقّ را پیشنهاد می کند حقّ را تبعیّت کند، وآنرا معیار و ملاک قرار دهد، و اگر چنین نیست، و تصوّر می کند راه دیگری غیر از راه ما دارد به ما هم بنماید، و ما را هم بدان دلالت کند. امّا هیهات که طریق دیگری وجود داشته باشد. ابیات زیردر همین زمینه است:

اِنّی اَقولُ مَقالاً لَستُ اُخفیهِ ولَستُ اَرْهَبُ خَصماً اِنْ یُدافیهِ
مامِن سَبیلٍ اِلیٰ اِثبات مُعجِزَةٍ فِی النَّظْمِ اِلّا بِما اَصْبَحْتُ أبدیهِ[۸]
فَما لِنظمِ کلامٍ اَنتَ ناظِمُهُ مَعنیً سِویٰ حُکمِ اِعرابٍ تُزَجّیهِ[۹]
اِسمٌ یُریٰ، وَهُوَاَصلٌ لِلکَلامِ فَما یَتِمُّ مِن دُونِهِ قَصدٌ لِمُنشیهِ
وَآخَرٌهُوَ یُعطیکَ الزّیادَةَ فی ما اَنتَ تُثبِتُهُ، اَواَنتَ تَنفیهِ
تَفسیرُذلِکَ: اِنَّ الاَصلَ مُبتَدأٌ تَلقَی لَهُ خَبَراً مِن بَعدِ تَثنیهِ

---

۸ ـ مقصود نظم و اسلوب قرآن است. ودر بیت فوق تصریحی است به اینکه واضع این فنّ خود شیخ عبدالقاهر است.ش

۹ ـ تَزجیَة. به تشدید: راندن وسوق دادن برفق و ملایمت. ش

وَفاعِلٌ مُسنَدٌفِعلٌ تُقَدِّمُهُ — اِلَيهِ يكسِبُهُ[۱۰] وَصفاً و يُعطيهِ
هذانِ اَصلان لا تَاتيکَ فائدةٌ — مِن مَنطقٍ لَم يَكونامِن مَعانيهِ
وَمايَزيدُکَ مِن بَعدِالتَمامِ فَما — سَلَّطتَ فِعلاًعَلَيهِ فی تَعَدّيهِ
هذی قوانينُ يَكْفِی مَن تَتَبَّعَها — مايُشْبِهُ البَحرفَيضاًمِن نَواحيهِ
فَلَستَ تَأتِی اِلی بابٍ لِتَعلَمَهُ — اِلّاانْصَرَفتَ بِعَجزٍ عَن تَقَصّيهِ[۱۱]
هذاکَذاکَ وَاِن كانَ الّذين تَرىٰ — يَرَونَ اَنَّ المَدىٰ دانٍ لِباغيهِ[۱۲]
ثُمَّ الّذی هُوقَصدی: اَن يُقالَ لَهُم — بِمايُجيبُ الفَتىٰ خَصماً يُماريهِ
يَقولُ: مِن اَينَ اَنْ لانَظمَ يُشبِهُهُ؟ — وَلَيسَ مِن مَنطقٍ فی ذاکَ يَحكيهِ
وَقدعَلِمنابِاَنَّ النَظمَ لَيسَ سِوىٰ — حُكمٍ مِنَ النَّحوِ نَمضِی فی تَوَخّيهِ[۱۳]
لَونَقَّبَ الاَرضَ باغٍ غَيرَذاکَ لَهُ — مَعنىً وصَعَّدَ يَعلُو فی تَرَقّيهِ[۱۴]
ماعادَ اِلّابِخُسرٍ فی تَطَلُّبِهِ — وَلارأىٰ غَيرَغَيٍّ فی تَبَغّيهِ[۱۵]
وَنَحنُ مااِنْ بَثَثنَا الفِكرَتَنظُرفی — اَحكامِهِ وَنُرَوّی فی مَعانيهِ
كانَت حَقائقُ يُلفَى العِلم مُشتَرِكاً — بِها و كُلّاً تَراهُ نافِذاً فيهِ
فَلَيسَ مَعرِفَةٌ مِن دونِ مَعرِفَةٍ — فی كُلِّ ما اَنتَ مِن بابٍ تُسَمّيهِ
تَرىٰ تَصَرُّفَهُم فِی الكُلِّ مُطَّرِداً — يُجرُونَهابِاقتدارٍ فی مَجاريهِ
فَمَاالَّذی زادَفی هٰذَا الَّذی عَرَفوا — حَتّی غَدَاالعَجزُيَهمی سَيلَ واديهِ
قُولُوا وَاِلّافَاَصغُوالِلبَيانِ يَرَوا — كَالصُّبحِ مُنبَلِجاًفی عَينِ رائيهِ

اَلحمدُلِلّه وَحدَهُ وصَلَواتُه عَلىٰ رسولِهِ محمّد(ص) و آلِهِ.

---

۱۰ - يَكسِبُهُ: از ثلا ثی مجرد است. و از این معنی است جملهٔ: «تكسب المعدوم». ش

۱۱ - پیروی و پیجوئی کردن آن. ش

۱۲ - یعنی: طالب وخواهان آن. ش

۱۳ - تَوَخّیَ الشی ء: در طلب آن برآمد و آنرا منظور نظر قرار داد. ش

۱٤ - صَعَّدَ: رَقی [مانند ثلا ثی مجرد آن و بمعنی صَعَدَ می باشد]: بالا رفت و اوج گرفت. در مقابل: نَقَّبَ فی الارض [، یعنی در زمین جهت فرار نقب زد] که در آن معنی حَضیض و پستی است. وگفته می شود: صَوَّبَ النّظر وصَعَّدَهُ، یعنی: نظر خود را به پستترین و بالاترین نقطه آن چیز افکند. دربیت مذکور، فعل (نَقَّب) را متعدّی بنفسه آورده است با حذف خافض، و شاید آنرا قیاساً [فَنَقَّبوا فِي البِلادِ] تصوّر کرده است. ش

۱۵ - تَبَغّاهُ: اِبتَغاهُ: آنرا طلب نمود. ش

و اینک ترجمهٔ اشعار شیخ

۱ ـ من مطلبی را معتقدم که نمی خواهم آنرا پنهان دارم. و از هیچ مخالفی که مطلب من برایش نوظهور آید هراسی به خود راه نمی دهم.

۲ ـ (من معتقدم که) برای اثبات معجزه در مورد نظم قرآن هیچ راهی نیست جز همین راه که من برآن شده‌ام آنرا بیان دارم.

۳ ـ مقصود از نظم در کلامی که تو آنرا مرتّب می‌کنی همان حکم اعرابی است که کلام را بدان سوق می دهی.

٤ ـ در هر کلام، ابتدا اسمی در نظرگرفته می شود که اصل و اساس کلام است و بدون آن هیچ هدف و منظوری برای انشا کنندهٔ کلام انجام نمی پذیرد.

۵ ـ پس از مبتدا اسم دیگری است که در مورد معنی و مقصودی که تو آنرا اثبات یا نفی می‌کنی مطلب اضافه‌ای به تو می دهد.

٦ ـ توضیح آنکه: اصل کلام مبتدائی است که برای آن خبری می آوری. و خبر را پس از مبتدا در مرتبهٔ دوّم قرار می دهی.

۷ ـ و «یا اصل کلام» فاعلی است که مسندٌالیه است، و فعلی را پیش از آن ذکر می‌کنی. و آن فعل وصفی را به فاعل می دهد.

۸ ـ این دو (یعنی مبتدا و فاعل) اصل و اساس کلام‌اند. و هر کلامی که این دو اصل از مبانی آن نباشد آن کلام هیچ فایده و مطلبی را به تو نمی دهد.

۹ ـ پس از تأمین شدن این دو اصل آنچه به اطلّاعات تو اضافه می‌کند مطالب و معناهائی است که فعلی را در متعدّی نش بر آنها جاری ساخته‌ای (یعنی متعلّقات فعل و انواع مفعول).

۱۰ ـ اینها قوانینی است که هرکس آنها را خوب تتبّع و پیگیری کند در می یابد که همچون دریائی است سرشار که آب از اطراف و جوانب آن ریزان است.

۱۱ ـ امّا تو تاکنون به هربابی از ابواب این موضوع روی آورده‌ای تا بدان آگاهی و علم حاصل کنی با عجز و ناتوانی تمام از تحقیق و بررسی آن روی بگردانده‌ای.

۱۲ ـ مطلب چنین است، اگرچه کسانی را می بینی که گمان دارند حدّ و مرز موضوع «اعجاز در نظم قرآن» برای طالبان آن بسیار نزدیک و در دسترس است.

۱۳ ـ نظر من این است که به آنها پاسخ داده شود؛ پاسخ جوانمرد شرافتمند؛ به مخالفی که با او جدال می‌کند.

۱۴ ـ می‌گوید: از کجا نظمی پدید نیاید که شباهت به قرآن داشته باشد؟ و از کجا هیچ گفتاری در عالم نباشد که بتواند از قرآن تقلید کند و نظیر آنرا ارائه نماید؟

۱۵ ـ در حالی که ما دانستیم که نظم چیزی نیست جز حکم و قاعده‌ای از نحو که در کلام آنرا منظور نظر قرار داده، و کلام را بسوی آن سوق می دهیم.

۱۶ ـ اگر پژوهنده‌ای به زمین فرو رود و تا اعماق آنرا نقب کند، یا از زمین بالا رود و در آسمانها اوج گیرد، و طالب معنائی جز این معنی که ما گفتیم باشد،

۱۷ ـ بداند که از این راه جز با زیان باز نخواهد گشت، و در جستجوی خود جز گمراهی چیزی نخواهد یافت.

۱۸ ـ اگر ما طائر اندیشه را به پرواز درآوریم می بینیم که در احکام نحو و مقاصد نحوی حقائقی وجود دارد که علم در آنها سهم و نصیب می یابد. و می بینیم که این حقائق همه داخل در علم است.

۱۹ ـ ولی در هیچ یک از بابهائی که تو نام می‌گذاری معرفتی (که لازم است) وجود ندارد نه کم و نه زیاد.

۲۰ ـ البتّه عدّه‌ای را می بینی که در تمام این بابها وارد می شوند، و کار می‌کنند ولی مطالب را مرتّباً در همان مجاری گذشته بکار می برند.

۲۱ ـ پس به این مطلب چه چیز اضافه شد که فهمیدند (قرآن معجز است)؛ تا آنجا که سیل عجز و ناتوانی از تمام وادیها روان گشت؟

۲۲ ـ پاسخ گوئید. و گرنه به بیان ما گوش فرا دهید که مطلب درنظر بیننده‌اش همانند بامداد سپید و روشن است.

ترجمه مقدمهٔ دوّم از شیخ بر کتاب خود، دلائل الاعجاز فی القرآن، در مقام علم، بویژه در موقعیت علم بلاغت و اعجاز قرآن

بسم الله الرّحمن الرّحیم

ستایش خدای را که پروردگار عالمیان است، ستایش سپاسگزاران. او را برنعمتهای عظیمش و برامتحانهای جمیلش حمد می‌گوئیم. در حوادث زمان و در گرفتاریهای روزگار کفایت و کمک، تنها از او می خواهیم. و در توفیق (برعمل) و مصونیّت (ازخطا)به او روی می آوریم. و از هرقدرت و نیروئی بینیازی می‌جوئیم و به قدرت و نیروی او تکیه می‌کنیم. یقینی از او می خواهیم که سینهٔ ما را سرشار و قلب ما را آباد سازد، یقینی که برنفس غالب باشد تا اگر سرکشی کند او را باز دارد و اگر سر پیچی نماید او را باز گرداند. از خدای عزّوجلّ می خواهیم ما را مطمئن کند که تنها او پشتیبان و نگهدار و سر پرست و حافظ است، و خیروشرّ در قدرت او و نعمتها همه از جانب اوست، و با قدرت او هیچ کس را قدرت نیست. آرمانها و اهداف خویش را بسوی او متوجه می‌کنیم و نیّتهای خود را در توکّل براو خالص می‌گردانیم از او می‌خواهیم که ما را از کسانی قرار دهد که همّتشان راستی وهدفشان حقّ و قصدشان صلاح و صواب است. از او می خواهیم آنچه را که عقلها آنرا درست می شمارد، و اندیشه های پاک آنرا راست می داند. پناه به خدا می بریم از این که ادّعای دانستن چیزی کنیم که نمی دانیم، و بافت گفتاری را به دست گیریم که نمی توانیم تارو پودش را به هم پیوند دهیم و آنرا تمام کنیم، و کسی باشیم که شیفتهٔ ستایشگر دروغگو و فریفتهٔ بیهوده گوی و اهل باطل است. پناه می‌بریم به خدا از اینکه راه ما راه کسی باشد که جدال به باطل او را به خودپسندی می‌کشاند، وبرای شنوندهٔ خود ظاهرسازی می‌کند، و پروا ندارد که اگرسخنی از او برسرزبانها افتاد غشّ و تخلیطی در آن کرده باشد، و معانی و مفاهیم آن سخن استوارنشده باشد.

و باز عطف توجّه می‌کنیم به خدای عزّوجّل بادرودفرستادن به برگزیده‌ترین خلق او که از میان آفریدگانش پاک و صافی شده است، یعنی محمدمصطفی (ص) سرور رسولان. و درودبریارانش و جانشینان راه رشدو و هدایت و برهمهٔ افراد برگزیده خاندان گرامی او.

امّا بعد. اگر ما کتاب فضائل انسانی را ورق بزنیم تا درجات آنرا در مجد و شرف بشناسیم، ومقام هریک را از جهت عظمت روشن سازیم، و بدانیم که کدام فضیلت را شایسته است مقدّم

داریم و در بزرگداشت حقّش سابق بردیگری بشماریم خواهیم دانست که علم از همهٔ فضائل به این مقام سزاوارتر وازهمه برتراست. زیرا هیچ شرفی نیست جز آنکه علم راهِ بسوی آن می‌باشد. و هیچ خیری نیست جز آنکه علم برآن راهنماست. هیچ هنرو منقبتی نیست جز آنکه علم فوق آن و برتر از آن است. و هیچ افتخاری نیست جز آنکه صحّت و تمامیّت آن بجهت علم است.

هرکار نیکی کلیدش تنها دانش است، و هر عمل قابل ستایشی چراغش از دانش افروخته می شود. تنها دانش است‌که درست پیمان است در آن هنگام که هردوستی بیوفائی می‌کند، و تنها دانش است که مورد اعتماد است در آن هنگام که به هیچ ناصحی اطمینان نمی شود. اگر دانش نبود انسان از دیگر حیوانها متمایز نمی شد مگر با نقش چهره و شکل و ظاهر پیکرش. بلکه راهی برای کسب فضائل نبود، و به هیچ صفتی از صفات نیک کسی خو نمی‌گرفت. زیرا ما اگرچه موفق به کسب هیچ‌فضیلتی نمی شویم جر با کار، و هیچ کاری جزبا قدرت بوقوع نمی پیوندد ولی تاکنون ندیده‌ایم که کاری فاعلش را زینت بخشد و به او مقامی دهد مگر اینکه آن کار از روی علم و دانائی صادر شده‌باشد، و اثر و نشان علم برسیمای آن آشکار باشد. ما هرگز ندیده‌ایم که قدرتی برای صاحبش مجد و شرفی آورد و او را در خورستایش کند بی آنکه در راه رسیدن به مطلوب، علم پیشرو آن قدرت باشد، هر موقعیّتی را که قدرت اراده می‌کند و بسوی آن می رود علم پیشوا و راهنمای آن است وخلاصه، دانش است که همه‌جا گرداننده قدرت است، و اوست که مسیر قدرت را به این سو و آن سوتغییر می دهد. بنابراین قدرت برای آنکه فضیلتی باشد نیازمند به دانش، و در استحقاق نام فضیلت متّکی بردانش است. و هرگاه که قدرت خالی ازعلم شود و بخواهد از اطاعت علم روی بگرداند، و راه مسیر دانش را پیروی نکند مسلّماً ناقص و ناچیز خواهد ماند. و تنها چیزی که به مذمّت و بدنامی صاحبش با سرعت و جدیّت تمام کمک می‌کند همین نوع قدرتهاست. ورشت‌ترین‌عیبها هم اجرا و اِعمال همین قدرتها بوده‌است.

این شمّه‌ای بود درباب فضیلت علم که هیچ‌عاقلی در آن با تو مخالفت ندارد، و هیچ کس را نمی‌بینی که منکر آن باشد یا آنرا نفی کند. امّا دربارهٔ برتری بعض‌علوم بربعض دیگر، و مقدّم داشتن شاخه‌ای از یک علم برشاخهٔ دیگر آراء و نظرها در آن گوناگون و متباین است: عدّه‌ای بجهت حبّ نفس، و به این هدف که نقص را از نفس خود دور سازند از انواع علوم علمی را که خودشان نیکو می دانند برعلمی که نیکو نمی دانند مقدّم می دارند، و می‌کوشند کسی را که از این علم بی بهره است ملامت نمایند، و اهل آن علم را طعن زنند و تحقیر کنند.

بعلاوه، احوال مردم در این‌باب مختلف است. بعضی چون غرق شدگانند. هوای نفسشان آنها

را هلاک نموده، در جور و جفا از حد گذشته اند. و گروهی دراین راه میان انصاف و ظلم مذبذب اند، گاه در حکم و قضاوت راه ظلم می روند، و دیگر گاه به عدل می‌گرایند. امّا آنها که در این معنی از ظلم بری و پاک باشند و جز به عدل قضاوت نکنند، و در همهٔ کارها از راه عقل در آیند بسیار کم اند، همانند چیزی که وجودش ممتنع است. و این البتّه تنها بسبب شرافت علم و عظمت مقام آن است. و بجهت آن است که مَحَبّت علم در طباع انسان مرکوز و در نفوس ترکیب شده است. و اتکاء بردانش با سرشت و نهاد آدمی همراه است، و در فطرت او نهاده شده است، و بگونه ای است که در نظر همگان هیچ عیبی زشتتر از بیدانشی نیست، و هیچ کمی و کاستی بدتر از بی بهرگی از علم نمی باشد. بنابراین نسبت به دانش دشمنی نمی شود مگر از فرط مَحَبت. و نیکی و کرامت به دانش نمی‌کنند مگر بجهت شدّت بخل.

با این توصیف هیچ علمی را نمی بینی که ریشه اش استوارتر و شاخه اش بلندتر و میوه اش شیرینتر و گلش خوشبوتر و ثمره اش شریفتر و خورشیدش نورانی تر باشد از علم بیان، علمی که اگر وجود نداشت هرگز نمی دیدی که زبانی بافت سخن را با رنگها و نقشهای گوناگون بیاراید، و گوهر لفظ را به شکلهای زیبا درآورد و از آن زیورهای گرانبها سازد. از دهان مروارید و از زبان سحر خارج کند، شهد گردآورد، و شکوفه ها و گلهای تازه به تو دهد، و میوه های شیرین و شاداب برای تو از این درخت چیده در پیش تونهد.

آری، علم بیان است که اگر اکرام و عنایتش به علوم نبود، و به آنها صورت و شکل نمی داد علوم در پرده می ماند، و هیچ گاه چهرهٔ آنها برما آشکار نمی شد، و شب ظلمانی همیشه ماه خود را در تاریکی نگه می داشت، و تاریکی برهمهٔ هلالهای آن حکمفرما می‌گشت. خلاصه آنکه، علم بیان را فوائدی است که در حساب نمی آید، و محاسنی است که دقّت و تعمق، آن محاسن را محدود نمی سازد. مع ذلک تو هرگز نخواهی دید هیچ یک از علوم را که به آن ستم شده باشد آنچنان که به علم بیان ستم شده است! چه مصیبتها که برای آن پیش آمده و چه خطاها که درخصوص معنی و مقصود این علم به افکار عده ای راه یافته است! آری در این راه اعتقادهای فاسد و گمانهای زشتی به نفوس گروهی وارد شده و در این باب جهلی بزرگ و لغزشی زشت بر آنها چیره گشته است.

عدّهٔ زیادی را می بینی که برای علم بیان بیش از آنچه برای اشاره با سروچشم و انگشتان تصوّر می شود معنی دیگری را قائل نیستند، و می‌گویند: علم معانی تنها همان خبر و استخبار و امر و نهی است. و هریک از اینها لفظی دارد که برای آن معنی وضع شده است، و دلیل برآن معنی قرار داده اند، بنابراین هرکس به اوضاع زبانی اززبانها خواه عربی یا فارسی آشنا باشد، و معنی و

مقصود از هرلفظی را بشناسد، و زبانش هم او را به بیان کردن آن لفظ و ادای آهنگها و حروف آن لفظ یاری کند چنین شخص در آن زبان فصیح و زبان‌آور است، و ابزار سخن را کاملاً در دست دارد، و از جهت بیان به پایه‌ای رسیده که زیادتی برآن راه ندارد، و به آن مرزی نائل شده که پس از آن دیگر راهی نیست. فصاحت و بلاغت و مهارت در بیان را می شنود امّا برای این موضوعات معنائی جز اطناب در گفتار قائل نیست. و معتقد است که گویندهٔ فصیح و بلیغ بایستی در این راه صدایش بلند و زبانش روان و گویا باشد، لکنتی برایش پیش نیاید، و ناتوانی در سخن او را از گفتن باز ندارد، لفظ غریب و کلمهٔ نامأنوس بکار برد. و اگر استعداد این کار را یافت، و در نظر و اندیشه به حدّ مطلوب رسید بایستی در گفتارش اعراب کلمات را هم اشتباه نکند که درجای نصب کلمه را رفع دهد یا اشتباهاً لفظی را آورد برغیر معنائی که در وضع لغوی دارد، و برخلاف معنائی است که لغت و نقل از عرب آنرا ثبت و ضبط کرده‌است.

خلاصه، این گروه معتقدند در این طریق نقصی که بردیگری داخل می شود تنها ازجهت نقص در علم لغت است. ولی نمی دانند در اینجا دقائق و اسراری است که راه علم به آنها اندیشه و فکر است و لطائفی است که سرچشمه آن عقل است، و خصوصیّات معانی است که منحصر به یک قوم است و آن قوم به این خصوصیّات هدایت یا فته اند و بر ایشان آشکار شده، و بین این قوم و آن خصوصیّات معانی پرده‌ها برداشته شده‌است، وهمین خصوصیّات معانی وسیله است که مزیّت در کلام عرضه شود، ولازم آید که کلامی نسبت به کلام دیگر برتری یابد، و مقام و درجهٔ آن عالی گردد، و مطلب آن نادر و کمیاب شود تا آنجا که کار به اعجاز کشد، و از قدرت بشر خارج گردد.

این گروه دقائق و خواصّ معانی و لطائف یاد شده در بالا را نشناخته‌اند، و روی به آن نیاورده، و خواستار آن هم نشده‌اند. بعلاوه از بدی اتّفاق، دربرابر این دقائق و لطائف هم نظری پدید آمد که میان این لطائف و علم به آن مانع گشت و سدّی شد که این گروه به آن دست نیافتند. بدین معنی که: این قوم درباب شعر که معدن آن دقائق و لطائف است، و در مورد آنها برشعر تکیه می شود بد عقیده شدند. و نیز درباب علم نحو که برای لطائف و خصوصیّات معانی همچون خویشاوندی است که آنها را به اصل و نسبشان مرتبط و منتسب می‌کند، و فاضل آنها را از مفضول جدا می سازد. در پی این سوءاعتقاد عدّه‌ای در هریک از این دورشته (شعر و نحو) اظهار بی اعتنائی و کنارجوئی را شروع کردند، و هر دو رشته را به دور افکندند، و معتقد شدند که روی گرداندن از شعر و نحو بهتر است از مشغول شدن به آنها، واعراض از تدبّر در این دوفنّ درستتراست از روی آوردن به تعلّم آنها.

امّا شعر، که به خیال این گروه فایدهٔ زیادی ندارد، و جز یک سخن نمکین و یک مزاح بیش نیست: یا سخن از منزل معشوق است، یا وصف خرابه‌ها، یا تعریف شتر، یا در گفتن مدح یا هجا از حدّ گذراندن است. خلاصه، می‌گویند: شعر چیزی نیست که در مصلحت دین یا دنیا احتیاج محسوسی بدان باشد.

و دربارهٔ نحو، معتقد شدند که نحو نوعی تکلّف و بابی از انحراف و بیراهه رفتن است، و چیزی است که به هیچ اصلی استوار و برهیچ عقلی متّکی نیست. و آنچه که برمبنای شناختن رفع ونصب است، و موضوعهای دیگر که به این مطالب مربوط می شود، یعنی موضوعاتی که در مبادی نحو به آن برمی خوریم اینها هم مطالبی است زائد که هیچ سودی را عاید ما نمی‌کند، و هیچ بهره‌ای از آن حاصل نمی شود، و چنانکه می دانی این علم را به میخک مثل زده‌اند که هیچ بوئی و خاصیّتی ندارد.

خلاصه، نظائر این گمانها در این دوجهت[1]، و آرائی که اگر پایان آنرا می دانستند و می فهمیدند که این اعتقادها به کجا کشیده می شود از این گمانها به خداپناه می بردند،و برای نفس خود زشت می داشتند که بدان راضی شوند. زیرا آنان جهل به این مطالب را برعلم ترجیح داده‌اند و لذا در حکم کسی هستند که از راه خدا روی برمی‌گرداند، و می خواهد نور خدای تعالی را خاموش کند.

توضیح مطلب: وقتی ما دانستیم جهتی که از آن جهت به قرآن اقامهٔ حجّت شده و حجّت هم روشن و غالب گشته عبارت از این است که قرآن از نظرفصاحت درحدّی قرار گرفته که قوای بشر از آن قاصر است، و به درجه‌ای رسیده که با اندیشه و فکر به آن احاطه نمی یابند، و محال بوده که وجود قرآن را کسی در این درجه بفهمد مگر شعر را بشناسد، شعر که دیوان عرب و سرلوحهٔ ادبیات این قوم است، و هنگامی که در فصاحت وبیان مسابقه می دادند، و برای بردن جایزه دراین دوفنّ با هم نزاع می‌کردند میدان هنرنمائی این قوم بدون شکّ شعر بوده، و اگر جستجو کند عللی را که با آن علل فرق درفضل ظاهر می شد، و بعض اشعار بربعض دیگر برتری می یافت (وقتی که این جهت را در حجّت بودن قرآن دانستیم طبعاً) کسی که منحرف از این جهت باشد مانع شناخته شدن حجّت خدای تعالی خواهد بود. ومثلش مانند کسی است که مانع شود مردم کتاب خدای تعالی را حفظ کنند و راه اجرای احکام آن را در پیش گیرند و دائم به تلاوت و قرائتش بپردازند. و کاری کند که بطور کلّی حافظان قرآن، و کسانی که با قرآن سروکار دارند و آنرا به دیگران می آموزند کم شوند،

---

۱ ـ یعنی شعر و نحو.م

زیرا ما موظّف شده‌ایم به تلاوت و حفظ قرآن و قیام به ادای لفظ آن به همان نحوی که نازل شده است، و موظّف شده‌ایم به نگهداری قرآن که مبادا تغییر و تبدیلی بدان راه یابد فقط برای اینکه حجّت به قرآن تا ابد استوار و پایدار می باشد، و در هر زمان این حجّت قابل فهم و تدبّر است، ودرهرحال می توان به آن ارتباط یافت، و طریقش مانند سایر علوم است که آیندگان آنها را از گذشتگان نقل می‌دهند، و دوّمی از اوّلی می‌گیرد و بازگو می‌کند. بنابراین اگر کسی میان ما و چیزی که نگهداریش برماست و کوشش ما هم در راه ادای این وظیفه و پاسداری آن است مانع شود مانند کسی است که می خواهد ما را در خصوص آن چیز به فراموشی اندازد، و آنرا از دل ما یکباره بیرون برد. یعنی آن کس که ترا از چیزی منع کند که شاهد و دلیل از آن انتزاع می شود، با کسی که راه بسوی هدایت و دلالت را به روی تو می بندد. و مانع آگاهی تو برآن راه می‌گردد هر دو یکسان‌اند. و فرقی نیست میان کسی که داروئی را که تو بدان از بیماری شفا می یابی و بقیهٔ حیاتت را بدان حفظ می‌کنی نابود کند. با کسی که می داند شفای تو و بقای عمر تو در آن دارو است امّا آنرا از تو بگیرد، وازاختیارتو خارج سازد.

* * *

حال اگر کسی اشکال کند که: تو در مطالبی که اثبات نمودی غفلت کردی. زیرا ما راهی غیر از آنچه توگفتی بسوی بیان اعجاز قرآن داریم. و آن این است که: ما می دانیم عرب از آوردن مثل قرآن عاجز شدند، و معارضهٔ با قرآن را با آن تحدّی مکرّری که قرآن بر آنها نمود، و مرتّباً آنها را بجهت این عجز ملامت کرد رها نمودند. و چون موضوع به همان نوع که برعرب اتمام حجّت شد برغیرعرب هم اتمام حجّت شد و تمام مردم جهان را شامل گشت لذا جاهلان به زبان عرب هم از اینکه بوسیلهٔ قرآن مورد احتجاج باشند خارج نشدند[۲].

در پاسخ اشکال کننده گوئیم: ما را آگاه کن از عقیده‌ای که مسلمانها درباره آن اتّفاق نظر داشتند که: پیغمبرما(ص) در میان پیامبران الهی این اختصاص را یافته که معجزه‌اش تا ابد باقی است. آیا برای این موضوع معنائی می دانی غیر از اینکه بگوئی برهان همیشه از چهرهٔ قرآن آشکار است، و برای هرکس که خواهان فهم آن باشد قرآن حجّت و حقیقت خود را بنحو عالی و زیبائی در معرض دید او قرار می دهد؟ آیا جز این می‌گوئی که حجّت در قرآن هست و برای طالبان ظاهر و

---

۲ ـ خلاصه اشکال آنکه: «قرآن با تحدّیهای مکرّرش معارضان را عاجز معرفی کرده و آنها را از آوردن نظیر قرآن بازداشته وخدای تعالی با قدرت خود جلو مردم را از معارضه و شبیه گویی بکلّی گرفته است، لذا دیگر جایی نمی ماند که کسی در امر اعجاز از راه تحقیق شعر یا نحو در این میدان وارد شود». اهل صرفه پیروان همین عقیده‌اند. این بحث در صفحه ۴۰۲ کتاب (فصل ۴۰ از ترجمه) بطورتفصیل آمده است.

آشکار می باشد، و علم به این حجّت هم برای کسی که جویای آن باشد ممکن است؟ وقتی تو شکّ نمی‌کنی که معنی بقای معجزه به قرآن این است که وصفی که قرآن بجهت آن معجز است برای همیشه در قرآن ثابت است، و راه علم به آن موجود، و وصول به آن ممکن است بنابراین فکر کن که تو چگونه شخصی هستی اگر در شناختن حجّت خدای تعالی رغبت نشان ندهی، و در این راه جهل را برعلم، و تاریکی و ابهام را برروشنی ووضوح مرجّح بدانی؟ و تقلید در حجّت خدای تعالی برای تو محبوبتر و تکیه برعلم دیگری درنظرتو برتر باشد؟ خوب بیندیش وهوی را از خود دور ساز، و به عقل خود مراجعه کن و با خویشتن خویش از در صدق و راستی درآی تا آشکار بودن این اشتباه درمطلبی که تصوّر نموده‌ای، و زشتی این خطا درآنچه توهّم کرده‌ای برایت کاملاً مشخّص گردد. آیا اندیشه و انتخابی را سراغ داری که ضعیفتر و زشتتر باشداز اندیشه و انتخاب کسی که اکراه دارد حجّت خدای تعالی از جهتی شناخته شود که درخشانتر و زیباتر و قویتر است؟ و ترجیح می دهد که قدرت این حجّت تمام و کمال برشرک مسلّط نشود، و برتری کامل برکفر نیابد؟

تنها خداست که بایستی از او کمک گرفت.

خلاصهٔ فصل اوّل ـ مبحث ۱

جواب به کسانی که شعر را مذمّت کرده، و نقل و روایت و تحقیق آنرا سبک شمرده‌اند.

عدّه‌ای شعر را مذمّت می‌کنند، و نسبت به علم شعر و نقل و روایت آن بی رغبت‌اند، چون می بینند بعضی اشعار حاوی مطالب هزل یا هجویا کذب است، ویا دیده‌اند که بعضی راویان شعر افراد شایسته‌ای نبوده‌اند. گاهی هم این عدّه داشتن وزن و قافیه را برای شعر عیب گرفته‌اند.

اینها اشتباه بزرگی می‌کنند. زیرا مقصود ما از شعر در بحث فصاحت و بلاغت، اشعار مبتذل و زشت و آمیخته با هجو وهزل‌نیست. اگر بخواهیم همه اشعار را به این جهت طرد کنیم بایستی تمام آثار نثر را پیش از آن ترک نمائیم. زیرا مقدار سخافتهای نثریک دوره را اگر حساب کنیم خیلی بیشتر از مجموع سخافتهای شعری چندین دوره خواهد شد.

امّا درمورد راویان شعر، لازم است بگوئیم که راوی شعر حکایت حال می‌کند، و کسی برحکایت کننده عیب نمی‌گیرد. چنانکه خدای تعالی درقرآن کلام کفّار را نقل فرموده است. وعلما برای غرایب قرآن و اعراب آن چه بسا به ابیاتی که گویندهٔ آن ناسزا گوئی کرده و زشتی ها را نشان داده‌است استشهاد نموده، و آنرا نقل کرده‌اند. این کلام رسول خدا(ص) است که می فرماید: «بعضی اشعار پراست از حکمت و پند و بعضی سخنان طوری جذّاب است که گوئی سحر می‌کند» و اصلاً خود پیامبر گرامی(ص) از شعر اطلاع داشت، و اشعار را نقد می فرمود، و علاقه‌مند به شعر بود، و به مدایحی که برای حضرتش می ساختند گوش فرا می داد.

به حسّان فرمود: شعر بگو که روح‌القدس باتو است. هنگامی که از خدای تعالی درخواست باران کرد و باران فرود آمد فرمود تا اشعار ابوطالب را انشاد کنند:

وَاَبیَضَ یُسْتَسقَی الْغَمامَ بِوَجْهِهِ   ثِمالُ الیَتامٰی عِصْمَةٌ لِلْاَرامِلِ

در جنگ بدر هنگامی که پیامبر اکرم(ص) به کشته های کفّار که افتاده برزمین بود نظر کرد و فرمود: کاش ابوطالب زنده بود و می دید که شمشیرهای ما چگونه انگشتان کفّار را قطع کرد. این جمله را بجهت شعری که ابوطالب گفته بود فرمود:

کَذِبْتُم وبَیتِ اللهِ اِن جَدَّمٰا اَرٰی   لَتَلْتَبسَنْ اَسیٰافُنٰا بِالْاَنامِلِ

عایشه می‌گوید: بسیار می‌شد که پیامبر گرامی به من می فرمود: ابیاتی برایم بخوان. و من این ابیات را می خواندم:

اِرفَعْ ضَعیفَکَ لایَحُرْبکَ ضَعْفُهُ   یَوماً،فَتُدرکَهُ الْعَواقِبُ قَدنَمی
یَجزیکَ أویُثْنی عَلَیکَ وَانَّ مَن   اَثْنیٰ عَلَیکَ بِما فَعَلْتَ فَقَد جَزیٰ

آشنائی رسول خدا (ص) به شعر: روزی همراه با ابوبکر به مردی گذر فرمود که می‌گفت:

یاأَیُّهَاالرَّجُلُ المُحَوِّلُ رَحلَهُ   هَلانَزَلْتَ بِآلِ عَبدِالدّارِ؟

رسول خدا (ص) به ابوبکر فرمود: آیا شاعر این طور گفته است؟ عرض کرد: نه. به این شکل سروده است:

یاأَیُّهَاالرَّجُلُ المُحَوِّلُ رَحلَهُ   هَلّاسَأَلْتَ عَنِ آلِ عَبدِمَنافِ

پیغمبر فرمود: «ما هم این طور شنیده بودیم». روایات در این باب زیاد است.

* * *

اگر می‌گوئید: وزن شعر از آن جهت نامقبول است که موجب آوازخوانی ولهو می شود می‌گوئیم: ماهم شما را بلحاظ این موضوع دعوت به شعر نکرده‌ایم. بلکه ما شما را به لفظ متین و ارزنده، و به حسن استعاره و تمثیل و کنایه دعوت نموده‌ایم. و اصولاً موضوع وزن ربطی به ما ندارد. و مراد ما هم این نیست که با شعر زمینه‌ای برای آوازخوانی و لهو فراهم سازیم.

و در جواب به کسانی که برای انکار شعر آیهٔ: «وماعَلَّمناهُ الشِّعرَ و مایَنْبَغِی لَهُ» را عنوان کرده‌اند گوئیم: منع از شعر در قرآن از آن جهت نیست که پیغمبر(ص) را از هنر بیان و بلاغت و فصاحت، و فضل سخنوری ممنوع داشته باشد، و در این طریق پایه‌ای والاتر از شعر را احراز نکند. و اگر می بینیم که قرآن شعر را برای پیامبر(ص) مکروه دانسته است این کراهت متوجّه کلام فصیح و بلیغ و زیبا نمی شود. و ما در شعر بدان جهت مطالعه می‌کنیم که از این راه مقام و شأن بلاغت را بشناسیم، و در برتری کلامی برکلام دیگر آنرا شاهد و مثال آوریم، ودر تفسیر قرآن به آن استدلال کنیم، به نظم قرآن توجّه دقیقتر نمائیم، و به پایه اعجاز قرآن پی بریم تااین مطلب که: قرآن کلام فصل است، و فارق بین باطل و حقّ است برما آشکار گردد. چنانکه دانشمندانی درباب شعبده و سحر تتبّع کرده‌اند تا فرق معجزه و نیرنگ را باز شناسند. و این هدفی است پر ارج و نیّتی است شریف.

خلاصه آنکه، منع قرآن از شعر منع تنزیه و کراهت نیست. و گرنه لازم می آمد همان‌طور که رسول خدا(ص) زبانش از گفتن شعر منزّه گردد گوشش نیز از شنیدن آن منع شود. و دیگر صحیح

نبود که پیغمبر(ص) کسی را به شعر گفتن تشویق کند، و شاعری مؤیّد به روح القدس شود. پس ضابطه در ممنوعیّت رسول خدا(ص) از کلام موزون همان ضابطه ای است که در مورد خطّ و نوشتن آمده است. یعنی ممنوعیّت او از کتابت معنیش این نیست که کتابت و خطّ کراهتی داشته باشد. بلکه منظور آن بوده که عظمت و شگفتی حجّت خدا یعنی قرآن آشکارتر گردد، و دلالت اعجاز قویتر و روشنتر شود.

فصل اوّل

مبحث ۱

جواب به کسانی که نسبت به نقل و حفظ شعر بی رغبت شده، و اشتغال به علم شعر و تحقیق آنرا مذمّت کرده‌اند.

کسانی که نظرشان درباب شعر چنین است ناچار یکی از امور زیر ذهنشان را مشوب کرده است:

اوّل: اینکه شعر را از آن جهت طرد و مذمّت کرده‌اند که می بینند اشعاری دارای مطالبی است بیهوده و هزل، یا هجو و ناسزا و کذب.

دوّم: از آن جهت که شعر دارای وزن و قافیه است. تنها این جنبه را عیب گرفته و تنها همین عیب عامل ترک شعر و دوری از آن برای آنها شده‌است.

سوّم: اینکه، به احوال شعرا می رسند، و می بینند اکثرشان افراد ناصالح و ناشایسته‌ای بوده‌اند، و می‌گویند: این طبقه در قرآن مذمّت شده‌اند[1]. ولی بایستی بصراحت گفت که: هرکس درباب شعر این گونه تصوّرها را داشته باشد سخت در خطاست. ورأی او برخلاف رأی روشنی است که عقل حکم می‌کند و مخالف مطالبی است که دربارهٔ شعر نقل شده‌است، و درباب آن اخباری صحیح در دست است.

امّا کسانی که گمان کرده‌اند شعر از آن جهت مذموم است که دارای مطالب زشت و هزل و دروغ است، آنها بایستی کلام را بطور کلّی مذمّت کنند، ولال بودن را بر سخن گفتن، و عجز از گفتار را بر قدرت بیان ترجیح دهند، زیرا بهرحال مقدار کلام نثر از شعر بیشتر است.

و جواب به کسانی که تصوّر می‌کنند شعر بلحاظ رذائلش مذموم است، و چون اشعاری دارای سخنان بیهوده و زشت است بطور کلّی نسبت به شعر مخالف شده‌اند. بایستی بگوئیم که این رذائل در نثر خیلی زیادتر از شعر است. زیرا عدّه شعرا در هر عصری معدود است ولی کلّ علمای ادب و بعضی از خواص که شعر نمی‌گویند باندازه ریگهای بیابان است. و ما می دانیم که اگر تمام آثار

---

۱ - شعرا/ ۲۲۳ و مابعد. ح

نثر جمع آوری شود. (به همان گونه که آثارمنظوم را جمع آوری می‌کنند) و فردی تصمیم بگیرد که همه انواع هزل وسخافت نثر متعلق به یک دوره را گردآورد خواهد دید که برتمام آنچه شعرا در بسیار روزگاران سروده‌اند فزونی دارد، و همهٔ سخافتها را می پوشاند، و در خود حلّ می‌کند. گذشته از این، اگر شما از این نوع شعر تاکنون هیچ نقل و روایت نکرده فقط شعری راحفظ کرده باشید که جدّ محض است، و در پی اشعاری رفته باشید که در روایت و نقل آن برای دیگران برشما عیب نمی‌گیرند همین مقدار شما را از نظر استفاده کافی و سودمند است، و میدان را برای شما باز می‌کند، و به مسائلی که ما شما را از جهت علم فصاحت به آن دعوت می‌کنیم نیز دست یافته‌اید. شما همین نوع شعر را برای خود اختیار کنید، و آنچه پسندتان نیست کنار بگذارید، و توجّه خود را به نوع اشعاری که دوست دارید معطوف نمائید.

این یک مطلب. موضوع دیگر آنکه نقل کننده شعر حکایت حال می‌کند و کسی برحکایت کننده حال ایراد وعیب نمی‌گیرد و مقصّرهم نیست؛ هرگاه با حکایت خود نمی خواهد به باطلی کمک کند، یا مسلمانی را آزرده سازد. و خدای تعالی هم در قرآن سخنانی از کفّار را نقل فرموده است. بنابراین شما به آن هدفی توجّه داشته باشید که شعر برای آن منظور نقل شده و بلحاظ آن تدوین یافته است.

آیا شما می دانید که با این طرز اندیشه یعنی تعصّب علیه شعرا از راه راست منحرف گردیده به بیراهه افتاده‌اید؟ علما برای اصطلاحات و لغات غریب قرآن و اعراب آن به ابیاتی که در آنها ناسزائی وزشتکاری است استشهاد کرده‌اند، و این امر عیبی را متوجّه آنها نساخته است. زیرا مقصودشان آن ناسزا گوئیها و زشتیها نبوده و شعر را هم بلحاظ این زشتیها نقل و روایت نکرده‌اند.

گفته‌اند که: حسن بصری[۲] در مواعظ خود به اشعاری تمثّل می جسته، و از دردآورترین اشعار نزد او این بیت بوده است:

اَلیومَ عِندَکَ دَلُّها وحَدیثُها   وَغَداًلِغَیرِکَ کَفُّهاوالْمِعْصَمُ

امروز نازوکرشمه و گفتار نرمش پیش روی تو است ولی فردا دست و بازوی او در اختیار دیگری است.

مرزبانی در کتابش به اسناد از عبدالملک بن عمیر، در حدیثی از عمربن خطاب چنین نقل می‌کند که: برای عمر لباسهای فاخری از یمن آورده بودند. چهارمحمد نام بجانب **و** روان شدند:

---

۲ ـ ابوسعید حسن بن یسار بصری [۲۱ ـ ۱۱۰ هـ ق]ح .

محمدبن جعفربن ابی طالب، محمدبن ابی بکر، محمدبن طلحة بن عُبیدالله، محمدبن حاطب. در این حال زیدبن ثابت وارد برعمر شد و گفت: ای خلیفه، این محمدها به در خانه توآمده لباس می خواهند. عمر گفت: اجازه بده داخل شوند. دستور داد تا لباسها را آوردند. زید جالبترین لباسها را برداشته گفت: این برای محمدبن حاطب. [درحالی که مادر محمد نزد او بود و خود محمد از قبیله بنی لُؤَیّ بود]. عمر گفت: نه، بهیچ وجه. آنگاه به شعر عمارة بن ولید[3] تمثّل کرده گفت:

أ، سَرَّکَ لَمّا صَرَّعَ القَومَ نَشْوَةٌ   خروجیَ مِنها سالِماً غَیرَغارِمِ[4]؟

بَریئاً کَأنّی قَبلُ لَم أکُ مِنهُمُ   ولَیسَ الخِداعُ مُرتَضیً فِی التَّنادُمِ

آیا در آن هنگام که مستی و خماری، آن گروه را به زمین افکند این امر تو را خوشحال کرد که من از میانشان سالم بیرون آمدم و مرا هیچ زیانی نرسید؟ آری من از آن جنایت آنچنان بری هستم که گوئی پیش از آن جزء آنها نبودم.ولی فریبکاری هم در رفاقت پسندیده نیست. [توضیح: یعنی من کارخوبی نکردم زیرا وقتی رفقا با هم جمع اند روا نیست که یکدیگر را فریب دهند.]

ای زید آن لباس را برگردان. آنگاه عمر گفت جامه‌ای بیاور. آنرا برروی این لباسها بینداز. و آنگاه به زید گفت: دست خود را زیر آنها ببر، و درحالی که آنها را مشاهده نکنی یکی یکی بردار، و به این افراد هدیّه کن. عبدالملک گوید: من تقسیمی عادلانه تر از آن ندیدم.

همین عمارة، یعنی پسر ولیدبن مغیرة، زنی را از قوم خود خواستگاری کرد. آن زن گفت: من با تو ازدواج نمی‌کنم مگر آنکه شراب را ترک کنی. او ابا کرد. امّا اشتیاقش به آن زن شدّت یافت. ناچار برای زن قسم یاد کرد که دیگر شراب نخواهد خورد. پس از مدّتی گذارش به شرابخانه افتاد. دید رفقای شرابخوارش آنجا جمع شده به باده گساری مشغول اند. عمارة را صدا کردند. او داخل شد ولی آنها شراب خود را خورده بودند. عمارة شترش را برای آنها نحر کرد و آنها را سیرو سیراب نمود. آنها ایّامی آنجا ماندند. عمارة خارج شده نزد زنش آمد. چون زنش او را دید گفت: مگر تو قسم یاد نکردی که دیگر شراب نخوری؟ گفت:

وَلَسْنا بِشَرْبٍ أُمَّ عَمرٍو اذَا انْتَشَوا   ثِیابُ النَّدامیٰ عِندَهُم کَالغَنائِمِ

ولٰکِنَّنا یا أُمَّ عَمرٍو نَدیمُنا   بِمَنزلَةِ الرَّیّانِ لَیسَ بِعائِمِ[5]

---

۳ ـ شاعر قرشی مخزومی که در زمان نزدیک به ظهور اسلام می زیسته است. [معجم الشعراء: ۷۶]ح

٤ ـ معنی «صَرع» به تشدید و تخفیف یکی است. ضمیر در (منها) متعلق است به نشوة. النشوة بمعنی مستی است. و از حالات مست این است که مال خود را تلف می‌کند، و چون بهوش آید زیانکار و وامدار است. حکومت هم مستی و نشوه‌ای دارد که شخص را به زیان می‌کشاند، و به ستم وا می دارد. عمرمثل آورده است کسی را که از گروه میگساران خارج می شود، و سالم می ماند نه ستمکار است و نه زیانکار. ش

۵ ـ العائم: آزمند به شیرحیوان یا تشنه شدید به آب بافقدان آن. ش

ای اُمّ عمرو، ما همپیاله هائی نیستیم که وقتی رفقاشان مست شوند لباس رفقا برایشان حکم غنائم جنگی داشته باشد. بلکه همپیاله ما در نظر ما بمنزلهٔ کسی است که کاملاً سیراب است؛ نه چون تشنگانی که برای آشامیدن، آبی پیدا نمی‌کنند.

با این بیانها متوجّه می شویم که ممکن است کلام هزلی وسیله برای اظهار مطلبی جدّی شود. و بسا کلام که اصلاً در مورد باطلی بکار رفته ولی در امر حقّی از آن استعانت جسته اند. کما اینکه بسیار امور پستی بوده که بواسطهٔ آن به مقصود شریفی رسیده اند، و همان پست را در این امر شریف مثل زده آنرا برای این مثال قرار داده اند. چنانکه ابوتمّام گفته است[۶]:

وَاللهُ قَدضَرَبَ الأَقَلَّ لِنُورِهِ مَثَلاًمِنَ الْمِشكوةِوَالنِبراسِ[۷]

خداوند برای نازلترین درجه نورش چراغدان و چراغ را مَثَل زده است.

گاهی بعکس، کلمهٔ حقّی است که با آن باطلی را قصد کرده، و بر اساس آن مستحقّ مذمّت شده اند. چنانکه در مورد آن شخص خارجی با امیرالمؤمنین علی علیه السلام می دانی[۸]. و بسا گفتاری که ذاتاً زیبا است ولی از گوینده اش که آنرا در موردقبیحی وسیله ساخته ناپسند است. مانند موردی که جاحظ نقل کرده است[۹]:

می‌گوید: روزی طاووس یمانی از مجلس محمدبن یوسف[۱۰] که در آن زمان والی یمن بود برمی‌گشت، و چنین می‌گفت: من فکر نمی‌کردم موردی پیدا شود که گفتن «سبحان الله» معصیت خدا باشد. تا اینکه امروز این جریان اتفاق افتاد: شنیدم مردی راجع به شخص دیگری مطلبی به اطلاع ابن یوسف رسانید. یکی از مجلسیان گفت: سبحان‌الله. وبا این جمله می خواست آن مطالب را عظیم جلوه دهد تا ابن یوسف را غضبناک سازد.

با این توضیحات، شما مخالفان شعر این نمونه ها و امثال آنرا ملاک قضاوت قرار دهید، و میان خودتان و شعر حکم نمائید.

راستی چگونه است که شما در شعر بلحاظ آنکه با سخنان باطل و دروغ و معانی نا زیبائی مواجه شده اید قدر و مرتبهٔ شعر در نظرتان نزول یافته ولی جهات حسن شعر ارزش و مقام آنرا درنظر

---

۶ ـ از قصیده‌ای در مدح معتصم دیوان [۲: ۲۵۰]ح

۷ ـ النِّبراس (به کسرنون و سکون باء) به معنی چراغ ـ این کلمه سریانی است بمعنی پیکان، جسور، شیر «حیوان معروف» نیز آمده است. م

۸ ـ نهج البلاغة. خطبه ۴۰ـ في الخوارج لمّا سمع قولَهم «لاحكم إلّالله» قال عليّ عليه السلام: كلمةُ حقٍّ يراد به الباطل. نعم، إنّه لاحكم إلّالله ولكن هؤلاء يقولون لاإمرةَ إلّالله... وانه لابدّللناس من اميرٍ برّ أو فاجرٍ... و در تاریخ طبری [۵ـ ۷۲ و بعد از آن].

۹ ـ [البیان والتبیین: ۳۹۵]ح

۱۰ ـ برادر حجاج بن یوسف.

شما بالا نبرده، و علاقه‌ای نسبت به شعر در دل شما ایجاد نکرده است و حال آنکه شعر سخنان حقّ و مطالب راست هم دارد؟ و نصایح سودمند و کلمات حکیمانه هم در آن هست؟ و از این نهال زیبا میوه‌های پر ارزشی را برای افکار و عقول می توان چید؟ شعر مجمع آداب و رسوم گونا گون است. شعر است که معانی نفیس و گرانبهائی را برای مردم حفظ کرده و بهره‌های شایان توجهی را در اختیار آنها می‌گذارد. شعر است که میان گذشته و آینده قبول رسالت نموده است. شعر است که عادات پسندیده را از پدران به فرزندان انتقال می دهد، و سرمایه‌های تمدّن و امانتهای شرف و عزّت را از غائبان به حاضران می رساند؛ تا آنجا که ما می بینیم بوسیلهٔ شعر آثار گذشتگان در نسل آیندگان محفوظ و جاوید مانده، و اندیشه‌های متقدّمان در نفوس متأخران ریخته شده‌است. و می بینیم هرکس که جویای ادب و شرف و بزرگی است، و خواهان گفتارها و کردارهای نیکوست شعر در این راه برای او چراغی است تابان و رایتی است برافراشته، و همچون راهبر و استادی است که انسان را از هرنوع جهالت و انحراف حفظ می‌کند، و موانع پیشرفت را از سرراه او بر می‌دارد. همچنین شعر کسی را که از فضائل انسانی بدور مانده، و در کسب صفات پسندیده بی رغبت شده‌است. به مکارم اخلاق دعوت می‌کند، و به داشتن صفات‌عالی تشویق می نماید، و عواطف او را در راه تحصیل کمالات اخلاقی برمی‌انگیزد، و کارهای نیک را به او معرفی می‌کند. خلاصه آنکه، شعر برای انسان هم ناصح خوبی است و هم مربّی شایسته و دلسوز.

ای خواننده، اگر تو واقعاً منصف باشی این مطالب ما عقیده‌ات را در باب شعر تغییرمی دهد، و به‌نقل و روایت شعر راغب می‌کند، و مانع می شود که نسبت به شعر اندیشه نازیبا داشته باشی. ولی توحاضر نشده‌ای که سخن ما را بپذیری. بلکه عقیده باطلی از پیش در ذهن تو داخل شده، و اندیشه‌ای سخیف و بدون تحقیق برای تو درباب شعر پدید آمده است در حقیقت با این طرز تفکّر بردل خود قفلی زده‌ای، و راه دل را برروی عقاید دیگر بسته‌ای، و گوش خود را هم از شنیدن سایر مطالب بازداشته‌ای، درنتیجه آن کس که خیرخواه توست از نصیحت عاجز خواهد ماند، و آگاه کردن تو برای دوستان صدیق تو دشوار خواهد بود.

آخر چگونه این جمله را نقل نموده‌ای که: «لأن يُمتَلئَ جَوفُ اَحَدِکُم قيحاً فيريَهُ خَيرٌ لَهُ مِن اَنْ يُمْتَلئَ شِعرا»[11] ولی بیان رسول خدا (ص) را رها نموده‌ای که فرمود: «إنَّ مِنَ الشِّعرِ لَحِكمَةً، وإنَّ مِنَ البَيَانِ

---

۱۱ ـ ترجمه: اگر اندرون کسی از چرک پرشود و آن چرک او را فاسد کند بهتر از آن است که از شعر پرگردد.

توضیح درباب این حدیث: این حدیث را احمد وشیخان واصحاب سنن و غیر آنها از ابوهریره و از غیر او روایت کرده‌اند. در روایت مشهور «حتی یریه» ضبط است به معنی: «فاسد می‌کند آنرا» و در روایتی به حذف «حتی یریه» نقل شده است. و در روایت دیگر «حتی» محذوف است و درنتیجه بعضی «یریه» را به فتح و بعضی به ضم خوانده‌اند. و من ندیدم کسی آنرا «فیریه»

لَسِحراً»[۱۲]. چگونه فراموش کرده‌ای که خودپیامبر اکرم(ص) به گفتن شعر امر می فرمود، و به آن وعده بهشت می داد؟ هم آن حضرت بود که به حسّان فرمود: «شعر بگو که روح القدس با تو است.»[۱۳] اصلاً خود رسول خدا(ص) به شعر گوش می داد و می خواست که اشعار را برایش انشاد کنند. و از شنیدن اشعار خوب بسیار لذّت می برد. وجود مبارکش از شعر اطلاّع کافی داشت؛ تا آنجا که شعر را نیکو می شمرد، و از آن انبساط خاطر می یافت.

امّا اینکه به گفتن شعر امرمی فرمود، مطلبی است معلوم و ضروری. و همچنین در مورد گوش دادن به شعر، حسّان و عبدالله بن رواحة و کعب بن زهیر رسول اکرم(ص) را مدح می‌کردند، و خود حضرت به مدایح آنان گوش فرا می داد، و به آنها می فرمود که در ردّ مشرکان شعر بگویند[۱۴]. آنها

یعنی با (فاء) روایت کرده باشد آن‌طور که درنسخه مصنف است. و در روایت ابن عدیّ از جابر به این صورت آمده‌است:

«لأن یُمتَلَیٔ جَوفُ الرّجلِ قیحًا اَودَماً خَیرٌلَه مِن اَنْ یُمتَلَیٔ شِعراً مِمّا هجیت به».

۱۲ ـ ترجمه: البته اشعاری هست که حاوی حکمت و اندرز است و سخنانی هست که درتأثیر گوئی سحر می‌کند.

توضیح درباب حدیث: این حدیث مشهور است. و آنرا اصحاب صحاح و غیرآنها نقل کرده‌اند. و روایت مصنف تلفیق شده‌ای است از دو روایت، یعنی هرجمله‌ای از طریقی وارد شده‌است. اما این دوجمله با هم یکجا در حدیث ابن عباس که در حضور احمد و ابن ماجه نقل شده چنین است: «إنَّ مِنَ البَیانِ سِحراً وإنَّ مِنَ الشِّعرِ حِکماً» و در حضور ابن عساکر حدیث با «لام» ذکر شده است و خاتمه‌ای هم دارد که این است: «وإنَّ مِنَ العِلمِ لَجَهلاً و إنَّ مِن القَولِ عیالاً».

۱۳ ـ این سخن پیامبر(ص) در کتب حدیث و سیره، و در شرح زندگی حسّان، و در کتب ادب و نقد، مشهور است. و در مسند امام احمد [٦: ۷۲] ازقول عایشه آمده‌است که: «اِنّ الله عزّوجلّ لَیُؤیّد حَسّان بِروح القُدُسِ»ـح

١٤ ـ توضیح درباب این حدیث: خطیب و ابن عساکر ازحسّان روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم «صلی الله علیه وآله» به حسّان فرمود: «أهجُ المشرکین و جبرائیل معک، اذا حارب اصحابی بالسّلاح فحارب اَنتَ بِاللّسانِ» ترجمه: «مشرکان راهجوکن و بدان که روح القدس با تو است، وقتی یاران من بوسیله اسلحه با دشمنان می‌جنگند توبوسیله زبان با آنها جنگ کن.» و حدیث جابر که در حضور ابن جریر نقل شده این است که در روز جنگ احزاب فرمود: مَن یَحمی اَعراض المؤمنین؟ کعب گفت: اَنایارسولَ الله. پیامبر(ص) فرمود: اِنَّک مُحسِنُ الشّعر. پس ازاو حسّان بن ثابت عرضه داشت: اَنایارسول الله. پیغمبر فرمود: (نَعَم اُهجُهُم انت فَسَیُعینُکَ روحُ القدس)ش. استاد عبده در حاشیه نسخه اصلی مقابل اسم کعب نوشته است: ممکن است که این شخص کعب بن مالک باشد. زیراکعب بن زهیر اگرچه مدح کرده است لیکن به او امر نشده‌است که بوسیله شعر از اسلام دفاع کند و او در سال نهم هجری بصورت نماینده بر پیغمبر «صلی الله علیه واله» وارد شده است. گفتار استاد را روایتی که ابن جریر از ابن سیرین نقل کرده است تأیید می‌کند خلاصه آن این است: مهاجران نزد پیغمبر اکرم(ص) آمدند و تقاضا کردند که به علی «علیه السلام» دستور دهد تا آن عدّه افرادی را که به هجورسول خدا(ص) پرداخته بودند هجو نماید. و اینها عبارت بودند از عمرو بن عاص، وعبدالله بن زبعری، وابوسفیان بن حارث. پیغمبر(ص) فرمود: لَیس عَلیٌّ هُنالِکَ، یعنی مقام علی این نیست. و به انصار پیشنهاد کرد، و برای آن کارحسّان و کعب بن مالک و عبدالله بن رواحة اجابت کردند. و در این روایت آمده است که: پیامبراکرم(ص) از کعب خواست که اشعاری را انشاد کند در همان حالی که سوار برناقه اش بود. کعب هم ابیاتی را انشاد کرد که ابتدای آن چنین است:

قَضَینا مِن تِهامَةَ کُلَّ رَیبٍ وخَیبرَثُمَّ اَجمَمنَا السُّیوفا

نُخَیِّرُها، ولَونَطَقَتْ لَقالَت قَواطِعُهُنَّ دَوساً اَوثَقیفا

هم در این خصوص شعر می‌سرودند، و بر آن حضرت عرضه می‌داشتند، وحضرت نکاتی را یادآور آنها می شد. چنانکه روایت است که رسول خدا(ص) به کعب[15] فرمود: «شعری را که تو گفتی خدا آنرا فراموش نکرده و خدای تو فراموشکار نیست» کعب عرض کرد کدام شعر؟ حضرت فرمود: ای ابوبکر آنرا بخوان. ابوبکر این بیت را انشاد کرد:

زَعَمتْ سَخینة[16] اَنْ سَتَغْلِبُ رَبَّها   ولَیَغْلِبَنَّ مُغالِبُ الغُلّابِ

کفّار قریش گمان کردند که برخدای خود غالب خواهند شد. ولی یقین داشته باشند آن خدائی که بر نیرومندان بزرگ چیره شده است برکفار قریش هم غالب خواهد آمد.

و امّا این مطلب که پیغمبر(ص) خود علاقه داشت اشعاری را بر او انشاد کنند. اخبار در این باب فراوان است. از جمله خبری است معروف: هنگامی که حضرت از خدای تعالی درخواست باران کرد و باران نازل شد، و فرمود که اشعار ابوطالب[17] را برای حضرتش انشاد کنند:

وأبیضَ یُسْتَسْقَی الغَمامَ بِوَجهِه[18]   ثِمالُ الیَتامیٰ عِصْمَةٌ لِلأرامِلِ

یَطیفُ بِهِ الهُلّاکُ[19] مِن آلِ هاشِمٍ   فَهم عِندَهُ فی نعمَةٍ وفَواضِلِ

چه بسیار اندک است سپید چهرهٔ آبرومندی که به برکت آبروی او نزد خدا، از ابرها طلب باران می شود. او سر پرست یتیمان است، و حافظ و حامی بیوه‌زنان. فقرای آل هاشم به گرد او می‌گردند. و هم آنها در پناه نعمت و برکت او زندگی می‌کنند، و از احسانهای او برخوردارند. [مراد از «ابیض» پیامبر اکرم(ص) است]

خبر دیگری است از شعبی که از مسروق و او از عبدالله «رضی الله عنه» روایت کرده می‌گوید: رسول خدا(ص) به کشته های جنگ بدر نظر می‌کرد در حالی که روی زمین افتاده بودند. به ابوبکر چنین فرمود: «اگر ابوطالب زنده بود خوب می فهمید که چگونه شمشیرهای ما انگشتان

کعب کلام را تماما انشاد کرد. آنگاه پیامبر(ص) فرمود: «والذی نفسی بیده لَهِیَ اَشَدُّ عَلَیهم مِن رشق النبل» یعنی قسم به آن خدایی که جانم در دست اوست اثر این کلام سخت‌تر است برآنها ازتیری که دربدنشان فرو رود. ابن سیرین گوید: بلافاصله اطلاع یافتم که قبیله دوس بواسطه همین کلمه کعب بن مالک اسلام آورده است.ش.

۱۵ ـ این همان کعب بن مالک انصاری است. الشعرو الشعراء [۱: ۲۲۲] وسیره [۳: ۲۶۱] بیت آخر قصیده کعب بن مالک است در واقعه جنگ خندق.ح

۱۶ ـ «سَخینة» لقبی است که بوسیله آن قریش را ملامت و تحقیر می‌کردند. زیرا آنها در ایام قحطی خوراکی می خوردند که از آردجو و گوشت درست می شد، وآنرا سَخینة می‌گفتند. این حدیث را ابن منده و ابن عساکر از جابر نقل کرده‌اند. ح.ن

۱۷ ـ عموی پیامبر(ص) [۸۵ ق هـ ـ ۳ق هـ] دوبیت از قصیده‌ای است، در سیرهٔ نبویه [۱: ۲۷۶]ـح

۱۸ ـ وأبیضَ = رُبَّ أبیضَ. از موارد حذف «ربّ» بعد از واو است و بمعنی تقلیل. یُستَسقیٰ، مضارع مجهول، نایب فاعل آن [الغیث = باران] الغَمامَ، منصوب است به نزع خافض: مِنَ الغَمامِ.م

۱۹ ـ الهُلّاک: الصعالیک: فقرا وبیچارگان.

دشمنان را قطع کردند.» این جمله را بجهت گفتار ابوطالب[۲۰] فرمود که:

كَذِبْتُم وبَيتِ اللهِ اِن جَدَّ ما اَرىٰ لَتَلْتَبِسَنْ اَسْيافُنا بِالاَنامِلِ
ويَنْهَضُ قَومٌ فِى الدُّروعِ اِلَيهِمُ نُهوضَ الرَّوايا فى طَريقِ حُلاحِلِ

شما دروغ گفتید. قسم به خانه خدا، اگر آنچه را که من پیش بینی می‌کنم جدّی شود و واقعیت یابد، شمشیرهای ما با انگشتان آنها (کافران) درآمیزد. جمعیتی از ما غرق در زره‌های جنگی بسوی آنها حرکت نمایند؛ آنگونه که شترهای آبکش در دره بی آب و گیاه حرکت می‌کنند. [توضیح: مقصود گوینده شعر این است که اگر اختلافات ما با کفّار قریش به مرحلهٔ سخت و حادّ برسد شمشیرهای ما آنها را ریزریز خواهد کرد.]

و باز از روایات موجود در این باب حدیثی است از محمدبن مَسلمة الانصاری[۲۱]: نقل می‌کند

---

۲۰ ـ بیتی که در قصیده ابوطالب با، لفظ انامل آمده این است:

وقَدحالَفُوا قوماً عَلَينا اَظِنَّةً يَعُضُّونَ غَيظاً خَلفَنا بِالاَنامِلِ

وبیتی که در آن کلمهٔ «کذبتم» آمده این بیت است:

كَذِبتُم وبَيتِ اللهِ نَترُكُ مَكَّةَ ونَظعَنُ اِلّا اَمرُكُم فى بَلابِلِ

و این بیت:

كَذِبتُم وبَيتِ اللهِ نَبزى مُحَمَّداً ولَمّا نُطاعِنْ دونَهُ ونُناضِلِ

وبیتی که در آن کلمه لَتَلتَبِسَنْ اَسیافُنا... آمده است این بیت است:

واِنّا لَعَمرُ الله ان جَدَّ ما اَرىٰ لَتَلْتَبِسَنْ اَسْيافُنا بِالانامِلِ

و بیتی که در آن کلمه «يَنهضُ» می باشد بیت زیر است:

وينهض قوم فى الحَديد اليكم نُهوضَ الرَّوايا تحتَ ذات الصَّلاصِلِ

و با این بیت مطلبی را که در دو بیت شیخ است می فهمید. اهـ. ح.ن

تفسیر مطلب: اَظِنَّةٌ جمع (ظَنین) به معنی متهم. «اَلظِّنّه» به کسرظاء یعنی تهمت. وجمع آن «ظِنَن» است. جمع فعیل برافعله غیرقیاسی است. لیکن اینطور نقل شده است. و از این نمونه است کلمه «اشِحَّة» در آیه شریفه «أشِحَّةً عَلَيكم». جمله: نترک مَكَّةَ، یعنی ما مکّه را رها نخواهیم کرد. ونظیرش جمله: نبزی مُحمّداً، می باشد. یعنی ما محمّد(ص) را ترک نخواهیم نمود. لفظ محمد(ص) منصوب است به نزع خافض. گفته می شود: «آبزی فلان بفلان» هنگامی که براو غلبه و قدرت یافته است، یعنی ما به محمد غلبه نخواهیم کرد، و براو قهر نخواهیم نمود درحالی که بوسیله نیزه‌ها از او حمایت ننموده باشیم. بنابراین جمله منفی به (لَمّا) حال است از نایب فاعل. و جمله «لَتَلتَبِسَن اَسْيافنا بالانامل» یعنی شمشیرهای ما با اشراف قریش در می آمیزد با خونریزی و کشتاری که درجنگ از آنها خواهد کرد. «الرّوايا» جمع «راويه» به معنی شتر یا حیوان دیگری که جهت آبکشی از آن استفاده می شود. «ذات الصلاصل» یعنی مشکی که مقداری آب در آن مانده است. واحد آن «صُلصُلَه» به ضم دوصاد. وصلصله به معنی باقیمانده آب است در ته حوض یا مشک. می خواهد بگوید که قوم وقبیله من برای جنگ برمی خیزند درحالی که سلاح‌های سنگین را بردوش می‌کشند، بگونه‌ای که صدای برخورد سلاح‌ها همانند صدای آب در مشک هاست. ش.

۲۱ ـ این حدیث را ابن ابی الدنیا درقضاء الحوائج، وابن عساکر ازمحمدبن مسلمة روایت کرده است به لفظ «یاحَسّان آنشِدْنی مِن شعرِ الجاهلیة، فان الله قد وضع عنک آثامَها فی شعرها و روایتها». و دراین روایت آمده که پس از انشاد قصیده

که من و ابن ابی حدرد اسلمی[۲۲] در راه با هم می رفتیم. سخن از شکر و احسان به میان آمد. **محمد** گفت: یک روز محضر پیغمبر خدا(ص) بودیم. حضرت به حسّان بن ثابت فرمود: قصیده‌ای از شعر جاهلیّت برایم بخوان، خدای تعالی گناهان جاهلیّت را در شعر این دوره و روایت و نقل آن از ما برداشته است. آنگاه حسّان قصیدهٔ اعشی را که در آن علقمة بن عُلاثة[۲۳] راهجو کرده بود برای رسول خدا(ص) انشاد کرد:

عَلقَمَ ماانَتَ اِلیٰ عامِرٍ[۲۴]   آلنّاقِضِ الأوتارَوالواتِرِ

ای علقمه، تو کجا و عامر کجا. او کسی است که تیر و تیرانداز را در هم می‌شکند. [او آنقدر از تو برتر است که تو قابل مقایسه با او نیستی].

آنگاه رسول خدا(ص) فرمود: «ای حسّان این قصیده را بعد از این مجلس جای دیگر تکرار مکن». حسّان عرضه داشت: یا رسول الله چطور مرا از هجو یک مرد مشرک که شب و روزش را پیش قیصر می‌گذراند نهی می فرمائی؟ پیغمبر(ص) فرمود: ای حسّان، بدان که شاکرترین مردم نزد خدای تعالی کسی است که نسبت به احسانهای مردم شکر گزارتر باشد. قیصر در خصوص من از ابوسفیان سؤال کرده‌است. ابوسفیان حقّ مرا ادا نکرده (در خبر دیگر: او مرا طرد کرده است). ولی از علقمه سؤال نموده، او درباره من به نیکی سخن گفته است. به این ترتیب رسول خدا(ص) از علقمة سپاسگزاری فرمود. روایت بصورت دیگری نیز نقل شده‌است. به این بیان که: حسّان گفت: ای رسول خدا هرکس دست احسان و ارادتش بجانب تو حرکت کند بر ما هم واجب است که از او قدردانی کنیم. و از روایات معروف در این باب روایتی است از عایشه که گفت: پیامبراکرم(ص) بارها به من می فرمود: آن ابیات را بخوان. منهم این ابیات را می خواندم:

اِرفَعْ ضَعیفَکَ لایَحُرْبِکَ ضَعفُهُ   یَوماً،فَتُدرِکَهُ العَواقِبُ قَدنَمیٰ

یَجزیکَ اَویُثْنِی عَلَیکَ واِنَّ مَنْ   اثنیٰ عَلیکَ بِمافَعَلْتَ فقَدجَزیٰ

زیر دست خود را بالا ببر. مبادا روزی ضعف او تو را به شکّ اندازد (که او هیچ گاه به جائی نمی رسد) چه پایان کارها به او می رسند در حالی که او ترقّی کرده‌است. در آن هنگام یکی از این **دوکار** را دربارهٔ تو خواهد نمود: یا پاداش زحمات ترا می دهد، ویا از احسانهای تو **سپاسگزاری**

پیامبراکرم(ص) به او فرمود: «یاحسّان لا تعد تنشدنی هذه القصیده،اِنّی ذُکِرتُ عند قیصر و عنده ابوسفیان و علقمة بن علاثة. اما ابوسفیان فتناول منی، واما علقمة فَحَسَّنَ القَولَ، واِنّهُ لایَشکُرُالله مَن لایشکرالناسَ».

۲۱ ـ محمد بن مسلمة الانصاری [ت ٤٦هـ] ـ ح

۲۲ ـ عبدالله بن ابی حَدرَدِ الاسلمی [ت ـ ۷۱هـ] ـ ح

۲۳ ـ [ت ـ حدود ۲۰ هـ] درجاهلیت از اشراف و بزرگان قوم خود بوده‌است.

۲٤ ـ عامربن طفیل همان کسی است که درسال ٤ هجری به مسلمین خدعه نمود و به نفرین رسول اکرم هلاک شد ـ ح

می نماید. و البتّه کسی که از نیکیهای تو تشکّر نمود پاداش تو را داده است.

عایشه گوید: وقتی من این ابیات را برای آن حضرت خواندم فرمود: «خدای تبارک و تعالی به یکی از بندگان خود فرماید: فلان بندهٔ من دربارهٔ تو کار نیکی انجام داد. آیا تو از او تشکّر کردی؟ جواب گوید: پروردگارا من فهمیدم که آن کار نیک هم از جانب تو است، لذا ترا شکر گفتم. خدای عزّوجلّ فرماید: تو شکر مرا بجای نیاوردی زیرا از کسی که من به دست او خیری را جاری کردم قدرشناسی نکردی».

و امّا در مورد آشنائی پیامبر اکرم(ص) به شعر: بطوری که روایت شده است وقتی «سودة»[۲۵] این شعر را انشاد کرد که:

عدیٌّ و تیمٌ تَبتَغی مَن تُحالِفُ[۲۶]، عایشه و حفصه گمان کردند که سودة می خواهد آن دو را تحقیر کند[۲۷]. میان این سه نفر در این باب گفت گوئی بپاخاست. پیغمبر(ص) از جریان آگاه شد. نزد آنها آمده فرمود: «این شعر اصلاً نه درباره قبیله تیم شما گفته شده و نه درباره قبیله عدی شما. بلکه درباره عدی وتیم که از قبیله بنی تمیم اند گفته شده است.» تمامی شعر مذکور چنین است:

فَحالِفْ وَلاوَاللهِ تَهْبِطُ تَلْعَةً مِنَ الاَرضِ اِلّا اَنتَ لِلذُّلِ عارِفُ[۲۸]

اَلٰامَن رَأیَ العَبدَینِ اَوذُكِرالَهُ عَدیٌّ وتیمٌ تَبْتَغِی مَن تُحالِفُ

برو همپیمان شو، و اِلّا قسم به خدا، در این زمین به هر کوه و دره‌ای که فرود آئی به ذلّت و ضعف خودت پی خواهی برد. هان، کیست که آن دو بنده را دیده یا داستان آنها را شنیده است (که از ذلّت به فکر همپیمان افتادند). آری آنها عدیّ و تیم اند سراغ کسی می روند که بتوانند با او همپیمان شوند.

زبیربن بکّار روایت کرده است که: رسول خدا (ص) همراه با ابوبکر به مردی گذر کرد که در یکی از کوچه های مکّه چنین می‌گفت:

یا اَیُّهَا الرَّجُلُ المُحَوِّلُ رَحْلَهُ هَلّانَزَلْتَ بِآلِ عَبدِالدّارِ

۲۵ - دختر زمعة العامریة، از مسلمانهایی که به حبشه مهاجرت کردند. پیامبر اسلام(ص) بعد از خدیجه(ع) با او ازدواج نمود. او در سال ۵۴هـ. دنیا را وداع گفت-ح

۲۶ - یعنی: عدی و تیم سراغ کسی می روند که با او همپیمان شوند. کنایه از اینکه آنها ضعیف اند ومحتاج به قدرت دیگرانند.م

۲۷ - زیرا عایشه از قبیله تیم و حفصه از قبیله عدیّ بود. م

۲۸ - التَّلعَة: هم برزمینی که مرتفع است اطلاق می شود و هم برزمینی که پست است. و گفته اند که: به بخش وسیع دهانهٔ دره نیز اطلاق می‌گردد. م. ابیات از قصیدهٔ کعب الخزاعی است که در آن عبدالمطلب را رثا گفته است-ح

هان، ای کسی که اسباب سفر برداشته و می روی چرا از ابتدا به خانواده عبدالدار فرود نیامدی (تا از تو پذیرائی کنند؟)

پیغمبر اکرم(ص) به ابوبکر رو کرده فرمود: آیا شاعر این طور گفته است؟ عرضه داشت: نه، یا رسول الله. بلکه شاعر این گونه سروده است:

یـا اَیُّهَا الـرَّجُـلُ الـمُـحَـوِّلُ رَحْـلَـهُ   هَـلّا سَـألْـتَ عَـن آلِ عَـبـدِمَـنافِ؟

رسول خدا (ص) فرمود: آری، ما هم این چنین شنیده بودیم.

و اینکه پیغمبر اکرم(ص) از شعر خوب لذّت می برد، و اشعار خوب را می پسندید، در این باب هم روایاتی است از چندین طریق: از آن جمله حدیث نابغهٔ جعدی است که گوید: شعر خودم را برای رسول خدا(ص) اِنشاد کردم:

بَـلَـغْـنَـا الـسَّـمـاءَمَـجْـدُنـاوجُـدُودُنـا   وإنّـا لَـنَـرْجُـوفَـوقَ ذالِکَ مَظْـهَـرا

ما از شرافت و سعادت به آسمان رسیدیم، و امیدواریم که به مقامی برتر از آن نیز نائل شویم.

پیغمبر اکرم (ص) به من فرمود: ای ابالیلی، دیگر به کدام مقام می خواهی برسی؟ عرض کردم: به بهشت. فرمود: آری به یاری خدا. آنگاه فرمود: برایم شعر بخوان. من از اشعار خودم این دوبیت را برای حضرتش خواندم:

ولاخَیـرَفـی حِـلـمٍ اِذا لَم تَـکُـنْ لَـهُ   بَـوادِرُ تَـحـمـی صَـفْـوَهُ اَن یُـکَـدَّرا[۲۹]

ولاخَیـرَفـی جَـهـلٍ اِذالَـم یَـکُـنْ لَـهُ   حَـلـیـمٌ اِذامـا اَوْرَدَالاَمْـرَاَصْـدَرا

۱ ـ اگر حلم در برابر شدّت خشم نباشد خیر و فایده‌ای ندارد. شدتها و حدّتهای خشم است که صفا و خلوص حلم را حفظ می‌کند و نمی‌گذارد این خلق پسندیده و عالی آلوده و کدر شود. ۲ ـ و اگر در برابرجهل شخص بردباری نباشد که چون وارد در کاری شود با متانت و حلم از آن خارج گردد در آن جهل هم خیری وجود ندارد.

پیغمبر(ص) چون این دوبیت بشنید فرمود: آفرین برتو. شعرخوبی سروده‌ای. خدادهان ترا شکسته و تباه نسازد. راوی گوید: من به دهان او نظر کردم. گوئی دندانهایش همچون تگرگ سپید و پر آب بود. هیچگاه دندانهای او نریخت و هیچگاه شفّافی و طراوت دندانها را از دست نداد.

۲۹ ـ البوادر، جمع (بادرة) یعنی حِدّت، یا آن زشتی و سبکی گفتار یا کردار که هنگام تیزی خشم از انسان جهت انتقام از دیگری ظاهر می شود. این حدیث را ابن عساکر وابن نجار بالفظ «بجدنا» بجای «مجدنا» روایت کرده‌اند. و در این حدیث آمده است که نابغة دوبیت بعد از آن را از خودش انشاد کرد. پس پیامبر اکرم(ص) دوباره به او فرمود: «لایفضُض فوکَ» یعنی دهانت شکسته مباد و دندانهایت مریزاد. راوی که بنام یعلی بن اشدق است گوید: پس از صدوبیست سال نابغة را دیدم درحالی که دندانهایش بسیار شفّاف و محکم و همانند تگرگ بود.ش

باز روایتی است از کعب بن زهیر که: کعب و برادرش بُجَیر بقصد زیارت پیغمبر(ص) از خانه خارج شدند. آمدند تا به محلّی موسوم به (اَبرق العَزّاف)[۳۰] رسیدند. کعب به برادر گفت: من اینجا می نشینم، تو برو و با این مرد ملاقات کن، و ببین چه می‌گوید. بُجَیر به محضر رسول خدا (ص) آمد. رسول اکرم(ص) اسلام را به او پیشنهاد فرمود. او اسلام آورد. خبر به کعب رسید. کعب در این باره بعنوان هجا شعری گفت. پیغمبر(ص) خون او را حلال کرد. بجیر نامه ای به برادرش کعب نوشت، و در آن نامه به او گفت که: اسلام بیاور، و بجانب پیغمبر بیا. ضمناً به او یادآور شد که هرکس به خدای یگانه و رسالت پیغمبرش شهادت دهد پیغمبر از او می پذیرد، و گناهان پیشین او را از او بر می دارد. کعب آمد و آن قصیده معروفش را برای رسول خدا(ص) انشاد کرد[۳۱]:

بانَتْ سُعادُ فَقَلبی الیَومَ مَتبُولُ — مُتَیَّمٌ اِثرَها، لَم یُفْدَ مَغلُولُ[۳۲]
وما سُعادُ غَداةَ البَینِ اِذرَحَلَتْ — اِلّا اَغَنُّ غَضیضُ الطَّرفِ مَکحولُ
تَجلُو عَوارِضَ ذی ظَلْمٍ اِذَا ابْتَسَمَتْ — کَأَنَّهُ مُنهَلٌ بِالرّاحِ مَعلُولُ
سَحَّ السُّقاةُ عَلَیها ماءَ مَحْنِیَةٍ — مِن ماءِ اَبْطَحَ اَضحیٰ وَهُوَ مَشمُولُ[۳۳]
اَکْرِمْ بِها خُلَّةً لَواَنَّها صَدَقَتْ — مَوعودَها اَولَواَنَّ النُّصحَ مَقبُولُ[۳۴]

کعب ابیات فوق را خواند تا به مدح رسول خدا(ص) رسید. آنگاه این ابیات را شروع کرد:

اِنَّ الرَّسولَ لَسَیفٌ یُستَضاءُ بِهِ — مُهَنَّدٌ مِن سُیُوفِ اللهِ مَسلُولُ[۳۵]
فی فِتْیَةٍ مِن قُرَیشٍ قالَ قائلُهُم — بِبَطنِ مَکَّةَ لَمّا، اَسلَمُوا: زُولُوا
ـ زالُوا فَما زالَ اَنکاسٌ ولا کُشُفٌ — عِندَ اللِّقاءِ ولا مِیلٌ مَعازِیلُ
لایَقَعُ الطَّعنُ اِلّافی نُحورِهِمُ — وما بِهِم عَنْ حِیاضِ المَوتِ تَهلیلُ
شُمُّ العَرانینِ اَبطالٌ، لَبوسُهُمْ — مِن نَسْجِ داوُدَ فِی الهَیجا سَرابیلُ

---

۳۰ ـ محلّی است از طریق کوفه، نزدیک زرود ـ ح

۳۱ ـ مقدمه دیوان کعب بن زهیر [۳ تا ۵] ـ ح

۳۲ ـ المتبول، ازمادّهٔ: تَبَلَهُ الحُبُّ، یعنی عشق او را ناتوان ولاغر کرد، و او را تباه نمود. یا بمعنی: ذَهَبَ بِلُبِّهِ: عقل او را برد. المُتَیَّم: ذلیل و بنده و بیچاره عشق. المغلول: کسی که در گردنش زنجیر کرده‌اند. در روایت دیگر بجای مغلول کلمه «مکبول» آمده‌است. این کلمه هم از «کبل» بمعنی قید و بند آهنین است. ش

۳۳ ـ روایت مشهور در مورد این بیت چنین است:

شَجَّت بِذی شَبَمٍ مِن ماءِ مَحْنِیَةٍ — صافٍ بِاَبطَحَ اَضحیٰ وَهُوَ مَشمُولُ

۳۴ ـ در روایت دیگر «ویلمها خُلَّةً» می باشد.

۳۵ ـ در روایتی بجای «لَسَیف» لَنور آمده. قصیده‌ای مشهور و دارای شروحی است. مع ذلک من کسی از متأخران را سراغ ندارم که آنرا نقل کرده باشد. ش

اینک ترجمه اشعار کعب:

۱ ـ سُعاد (ازمن) جدا شد، و قلب من (از فراقش) امروز بیمار و نزار گشته است. من در پی او بیچاره و ذلیل شده‌ام. من زنجیری عشق اویم. من اسیری هستم که برای آزادیش هیچ فدیه‌ای داده نشده و همچنان در بند مانده است.

۲ ـ سُعاد در آن روز جدائی که بار سفر می بست و می رفت، با لطافتی خاص سخن می‌گفت و چشمانش خمار و سرمه کشیده بود.

۳ ـ وقتی می خندید خنده‌اش درخشندگی دندانهایش را آشکار می‌کرد. گوئی دندانهایش تگرگی بود که بارها با شراب آب داده شده‌است.

٤ ـ همان شرابی که با تندی و تیزیش با آب تگرگ بسیار زلال هم‌آمیخته شده‌است؛ آبی که باد شمال با آن برخورد کرده و از دره‌های پر پیچ و خم گذشته است.

۵ ـ اگر سعاد صادقانه به وعده‌اش وفا می‌کرد یا نصیحت برایش قابل قبول بود چه محبوبه کریم و خوبی می شد.

٦ ـ وجود این رسول خدا(ص) براستی همانند شمشیری است که از دور می درخشد و برق می‌زند. او همانند شمشیر هندی است، ولی نه، او از شمشیرهای خداست که از نیام بیرون آمده‌است.

۷ ـ او درمیان جوانمردان قریش زندگی می‌کند؛ قبیله‌ای که وقتی درمرکز مکه اسلام آوردند فردی از آنها ندا در داد که: هان، ای جوانان مکه، سریعاً بسوی اسلام حرکت کنید.

۸ ـ آنها بسرعت حرکت کردند با اینکه افرادی ضعیف بودند، و در برابر دشمنان سپر و شمشیر و اسلحه‌ای با خود نداشتند.

۹ ـ ولی نیزه‌های دشمن جز در گلوی آنها نمی نشست (یعنی در جنگ شکست نمی خوردند مگر آنکه نیزه‌های دشمن در سینهٔ آنها فرو رود و همه کشته شوند). و هیچگاه از میدانهای جنگ ترس نداشتند و فرار نمی‌کردند.

۱۰ ـ آری اینها بزرگان و بلندهمت مردانی هستند؛ پهلوانانی که جامه‌های آنها در میدان جنگ از نوع زره‌های بافته شده داودی است، و این زره‌ها لباس‌های سرتاسری آنهاست[٣٦].

پیامبر در حالی که میان یارانش همچون مائده بود اطراف او را بصورت حلقه‌هائی گرفته بودند، وحضرتش هنگام صحبت توجّه خود را به این دسته و آن دسته معطوف می داشت به اطرافیان

٣٦ ـ برای دقت بیشتر در معانی لغات این ابیات رجوع شود به کتاب: دروس فی آداب اللّغة العربیّة [جزء اوّل] از آقای دکتر محمد محمدی [ص ٤٢ـ به بعد، کعب بن زهیر].م

جود اشاره فرمود که بشنوید.

خلاصه آنکه، روایات شبیه این حدیث فراوان و مطلب کاملاً روشن است.

واما مذمّت کننده شعر، اگر معتقد است که مذمّت او بجهت آن است که شعر دارای وزن و قافیه است. حتی گمان می دارد که وزن شعر عیب است. و تصوّر می‌کند کلام اگر نظم شعری یافت ذاتاً بی ارزش می شود، و موقعیّت آن تغییر می یابد بایستی گفت که چنین کسی از راه صواب بسی دور افتاده است، و سخنی می‌گوید که معنائی برای آن تصوّر نمی شود، و اصلاً گفته او مخالف رأی علمای فن است که می‌گویند:

«اِنَّما الشِّعرُ کَلامٌ فَحَسَنُهُ حَسَنٌ وقَبیحُه قَبیحٌ»[۳۷] واین خبرمرفوعاً[۳۸]، از رسول اکرم (ص) نیز روایت شده است.

اگر مزمّت کننده می‌گوید: وزن شعر از آن جهت نامقبول است که موجب آوازخوانی و وسیلهٔ لهومی شود بایستی بگوئیم: ما او را بلحاظ این موضوع دعوت به شعر نکردیم، بلکه او را به لفظ متین و ارزنده و به سخن قاطع، و منطق پسندیده و کلام روشن دعوت نمودیم. ما حسن استعاره و تمثیل و کنایه را پیشنهاد کردیم. آری ما او را به هنری راهنمائی می‌کنیم که آن هنر معنی ناچیزی را مورد توجّه قرار می‌دهد و آنرا شریف می سازد، و به مطلب کوچکی می پردازد و آنرا بزرگ می نماید. به موضوع نازلی دست می زند و آنرا پرارزش و بلندپایه می‌کند. مطلب گمنامی را می‌گیرد و آنرا شهرهٔ آفاق می سازد. و حقیقت ساده‌ای را جلوه و جلا می دهد. به امر مشکلی توجّه می‌کند و آنرا ساده و روشن می‌کند.

خلاصه، آنچه را که موجب مذموم بودن شعر ذکر کرده اند مربوط به بحث ما نیست. و جهات انکار شعر هم ضرری به عقیده ما درباب شعر وارد نمی سازد. آنچه را هم که درمورد وزن می خواهند بگویند، و هر موقعیّتی را که برای وزن قائل باشند. مشکلی در بحث ما ایجاد نمی‌کند. زیرا موضوع وزن به ما ربطی ندارد. و مراد ما هم از طرح این بحث آن نیست که به شعر دعوت کنیم تا زمینه ای برای آوازخوانی و لهو و لعب پدید آید.

---

۳۷ ـ این حدیث را دارقطنی در افراد از عایشه وبخاری در ادب و طبرانی در أواسط و ابن جوزی در واهیات از عبدالله بن عمر روایت کرده‌اند، و شافعی و بیهقی از عروة بصورت حدیث مرسل به این صورت نقل نموده‌اند: (الشعر کلام، بمنزلة الکلام. فحَسَنه حَسَن الکلام، و قبیحه قبیح الکلام.ش

۳۸ ـ خبر مرفوع خبری است که یک یا چند سند آن از وسط بریده باشد. مانند: روی کلینی (ره) عن علی بن ابراهیم عن ابیه رفعه عن ابیعبدالله علیه السلام.م

و امّا جواب ما به کسی که درباب انکار شعر قول خدای تعالی را که: «و ما عَلَّمناهُ الشِّعرَ و مایَنْبَغِي لَهُ»[۳۹] دستاویز کرده است، و خواسته است این آیه را دلیل منع از شعر و منع از حفظ و روایت آن قرار دهد این است که: ما مسلّماً می دانیم پیغمبر اسلام(ص) در قرآن از شعر بدان جهت که کلامی است متین و قاطع، و منطقی است زیبا، و بیانی است روشن منع نشده است. و اصلاً تصوّر نمی شود که اینگونه باشد. و گرنه بایستی بگوئیم خدای تعالی در حقیقت پیغمبرش را از هنر بیان و بلاغت منع کرده، و او را از فصاحت و فضل سخنوری باز داشته، و نخواسته است رسولش در حسن کلام و بیان و درجه عالی لفظ به پایه شعرا برسد. چنین تصوّری جهلی است بزرگ، و مخالف رأیی است که علمای این فنّ پذیرفته اند. و متفق القول اند براین که پیغمبر اسلام (ص) افصح عرب بوده است.

حال که این عقیده باطل شد که: منع از شعر در آیهٔ مورد بحث از جهت این معانی باشد، و ما هم نظر خود را گفتیم که دعوت ما به شعر بلحاظ آن مطالب است، بنابراین اعتراض به شعر بوسیلهٔ آیه مذکور بیمورد است، و دستاویز نمودن آن هم از کوتهی فکر و فساد اندیشه خواهد بود[۴۰].

اگر اشکال کنند که: خدای تعالی که فرموده است: «و ما عَلَّمناهُ الشِّعرَ وَمایَنْبَغی لهُ» مسلّماً شعر را برای پیغمبر(ص) مکروه دانسته و او را از این کار مبرّا ساخته است و این کراهت اگر چه متوجّه شعر از آن جهت که کلام است، و بلیغ و فصیح و زیباست نمی باشد. ولی متوجّه امری است که تو در طلب آن مطالبی که گفتی مرادم از شعر آن مطالب است ناگزیر دچاراشتباه می شوی و موضوع برتو مشتبه و مبهم میگردد. زیرا تو راهی نداری به این مطلب که فلان جمله کلام است یا شعر است تا وقتی که آنرا نقل میکنی از حیث آنکه کلام است آنرا با شعر مخلوط نکنی و از حیث آنکه شعر است آنرا با کلام اشتباه ننمائی این کارمحال است. و چون در خصوص موضع کراهت ناگزیر اشتباه خواهی کرد نقل و روایت کردن شعر و بکار گرفتن زبان در این طریق لزوماً عیب شمرده خواهد شد.

جواب گوئیم: این اشکال شما وارد نیست. زیرا اگر ارزش کلام با دارا شدن وزن پائین

---

۳۹ - یس /۶۹

۴۰ - حقیقت این است که اصولاً شعر قائم است به این که مطلبی در عالم خیال تصوّر و بررسی شود چنانکه «حبیبی قَمرٌ شمسٌ» هیچگاه با واقع مطابق نبوده و نیست. نظم شعری هم برای این است که به مطالب جنبه خیالی و موسیقی داده شود. این کلّ موضوع است. واگر اشعاری مبیّن واقعیات است از این اصل مستثنی است. امّا قرآن که خود را از شعر منزه ساخته و پیغمبر(ص) را از شاعر بودن مبرّا میکند: اولاً، از جهت آن است که پیامبران خدا برای هدایت مردم به سعادت واقعی وابدی، وسوق مردم به حقایق زندگی اصولا نبایستی از غیر واقعیات استمداد جویند، و در این راه نیازی هم به غیر واقعیات ندارند. ثانیاً، برای آن است که مبادا امر برعده ای مردم مشتبه شود که بگویند قرآن هم شعر است منتهی در درجه عالی آن.م.

می آید، و وزن و قافیهٔ شعر مقام کلام را پست و ناچیز می‌کند، و کسی که کلام را در آن قالب می ریزد گناهی را برای خود موجب می شود، و مذمّتی را کسب می‌کند، اگر چنین است حقّ آن است که ما این عیب را بر واضع شعر بگیریم، ویا برکسی که شعر را فقط برای وزنش می خواهد، نه کسی که شعر را جهت امری غیر از وزن و قافیه تتبع می نماید.

امّا اینکه گفتید شما هیچگاه نمی توانید از شعر آن قسمت را که مکروه نیست بگیرید زیرا با مطالب مکروه آمیخته و مشتبه است، در جواب گوئیم: ما شعر را از جهت مکروهش تتبّع نمی‌کنیم، و بلحاظ مطالب زشت و ناپسندش مطرح نمی سازیم. بلکه شعر را به این جهت مورد مطالعه قرار می دهیم که از طریق آن مقام و موقعیّت امر بلاغت را بشناسیم. و در برتری کلامی نسبت به کلام دیگر آنرا شاهد و مثال آوریم، و یا در تفسیر قرآن و توضیح سنّت پیامبر(ص) به آن استدلال کنیم، و به نظم شعر و نظم قرآن نظر و دقّت نمائیم، و درنتیجه پایه و مرتبهٔ اعجاز را ملاحظه کنیم، و به آن جانب که اعجاز از آنجا طلوع می‌کند تأمل و تفکّر نمائیم، و بالمال ، حقیقت این جمله که: قرآن کلام فصل است و فارق حقّ از باطل است بر ما روشن شود. با این ترتیب شایسته نیست که ورود ما را در کار شعر گناه بشمارند، و ما را به آن مؤاخذه کنند. زیرا درطریقی که ما نمی خواهیم داخل مکروهی شویم مورد مؤاخذه هم نخواهیم بود.

از طرف دیگر، دانشمندان درباب شعبده و سحر تتبّع کرده‌اند، و بادقّت تمام در نیرنگ فریبکاران تأمّل نموده‌اند تا فرق معجزه و نیرنگ را از هم باز شناسند. این اقدام در مورد قرآن از جانب علما بزرگترین کارنیک بشمار آمده‌است. و براستی که هدفی است بس پرارج و نیّتی است بس شریف.

این مطلبی است مسلّم. و اگر به اخبار و روایات صحیحی که قبلاً ذکر نمودیم مراجعه کنیم خواهیم فهمید که مطلب برخلاف عقیده‌ای است که شخص معترض تصوّرکرده است، و خواهیم دید که در مورد ممنوعیّت پیامبر(ص) از کلام موزون [اگر چه زبانش در این زمینه باز و گشاده است] راه غیر از آن است که مخالفان شعر بدان‌جانب رفته‌اند-یعنی اگر این منع منع تنزیه و کراهت بود حقّ آن بود که شنیدن کلام موزون هم برای پیغمبر(ص) ناپسند باشد. و همان گونه که زبانش از گفتن شعر منزه می‌گردد گوشش نیز از شنیدن آن ممنوع شود. اگر واقعاً چنین بود پیغمبراکرم(ص) کسی را به شعر گفتن امر نمی فرمود، و بر این کار تشویق و ترغیب نمی نمود، در شعرنسبت به وزن و قالبریزی کلام به هیچ شاعری کمک نمی داد، و شاعری هم در این راه مؤیّد به روح القدس نمی شد. وقتی مطلب چنین است بایستی بفهمیم که منع در آیهٔ مذکور منع کراهت و تنزیه نیست بلکه ضابطه در ممنوعیّت پیامبر(ص) از کلام موزون همان ضابطه‌ای است که در مورد خطّ و نوشتن

آن حضرت آمده است. یعنی مشیّت خدای تعالی براین قرار گرفته که پیغمبرش(ص) نخواند و ننویسد[۴۱]. چنانکه ممنوعیّت پیامبر(ص) از کتابت بدان جهت نبوده که خطّ و کتابت کراهتی داشته باشد. بلکه منظور آن بوده که عظمت و شگفتی حجّت خداوند متعال یعنی قرآن آشکارتر گردد، و دلالت اعجاز قرآن قویتر و روشنتر شود. و برای آن بوده که منکران پیامبر(ص) را دهان‌بند محکمتری زند، ودشمنان دین را خوارتر و حقیرتر گرداند، و شک و شبهه اهل ریب را بیش از پیش برطرف سازد.

امّا راجع به دستاویز کردن احوال شعرا در این بحث که می‌گویند: این طائفه در قرآن مذمّت شده‌اند لازم است گفته شود. هیچ عاقلی را من سراغ ندارم که حاضر شود آیهٔ مذکور را دلیل قرار دهد در مذموم بودن شعر، و سبک شمردن آن، و حفظ و نقل شعر، و علم به موارد بلاغتی که در شعر بوجود می آید، و خلاصه آنچه از ادب و حکمت به شعر اختصاص دارد. زیرا با انتخاب این عقیدهٔ و دنبال کردن آن لازم می آید به دانشمندانی که در تفسیر قرآن و کلمات غریب آن و کلمات غریب حدیث به شعر امرؤالقیس و اشعار جاهلیّت استشهاد کرده‌اند عیب گرفته شود. و نیز لازم می آید ،سایر مطالب که ذکر آنها گذشت [یعنی امر کردن پیغمبر(ص) به گفتن شعر، و گوش دادن آن حضرت به شعر، و تحسین نمودن شعر خوب] همه را کنار بزنیم و بر فرض آنکه مذمّت کلامی بلحاظ قائل آن روا باشد، و مذمّتِ شاعری حمل برشعر او گردد شایسته است که بطور خصوصی ایراد شود نه بصورت عموم. و بایستی کلام نامطبوع را استثنا کرد. چنانکه خدای عزوجل خود فرموده است: «اِلّا الّذینَ آمَنوا وعَمِلوا الصّالِحاتِ و ذَکَرُوااللهَ کَثیرًا».

اگر نه این بود که کلام کلام دیگری را مطرح می‌کند و در تقسیم بندی مطلب نکته‌ای بلحاظ ارتباطی که با بحث دارد بیاد می آید، بهتر آن بود که ما خود را به این بحث و امثال آن مشغول نمی نمودیم، و به این موضوع مراجعه‌نمی‌کردیم، و آنرا مجدداً مورد بررسی قرار نمی دادیم.

---

۴۱ ـ یعنی پیغمبری است که خدای تعالی وجودش را این طور به عالم عرضه می‌کند که درس ناخوانده و خط نادانسته است امّا قرآنی را که معجزه باقی است می آورد. و درس خوانده‌های عالم را شیفته وشائق حقایق آن. و مغلوب بلاغت و مفتون جذابیّت آن می‌کند؛ بگونه‌ای که بشر در برابر این کلام و حقایق عالی آن عجز خود را اعلام می‌دارد وسرتسلیم به آن فرود می آورد. م

۴۲ ـ مقصود آیه ۲۲۷ ـ سوره شعرا است: الشعراء یَتّبِعُهُم الغاوون.ألم ترانّهم فی کل وادٍ یَهیمون و انهم یقولونَ مالایَفعلون اِلّاالذینَ آمنوا...

خلاصهٔ فصل اوّل ـ مبحث ۲

جواب به کسانی که علم نحو را سبک شمرده‌اند.

کسانی که به علم نحو بی اعتنا شده‌اند، و فایدهٔ آنرا ناچیز دانسته‌اند در حقیقت خود را از آشنائی به قرآن و معرفت معانی آن محروم داشته‌اند. زیرا معانی الفاظ و مقاصد کلام پوشیده در الفاظ است، واعراب هم وسیله‌ای است که معانی را از این وضع پوشیده بیرون می آورد. خلاصه آنکه اعراب یگانه عامل آشکار شدن نقص کلام یا درستی و فضیلت کلام است.

ممکن است بگویند: ما صحّت علم نحو را قبول داریم، امّا منکر آن زوائد و مسائل پیچیده‌ای هستیم که شما خودتان و دیگران را در آنها به تکلّف و زحمت انداخته‌اید. گوئیم: آیا آن زوائد و مسائل پیچیده کدام است؟ اگر مربوط به علم صرف و وزن افعال و بنای کلمات و تصریف معتلات و علل غیرمنصرف شدن اسم است، واینها موجب خستگی فکر و اتلاف وقت است بایستی بگوئیم که ما در این قسمت به شما اعتراض وحرفی نداریم؛ گرچه می دانیم شما راه نیکوئی را انتخاب نکرده‌اید، و از مطالبی که نفع شما در آن است خود را محروم ساخته‌اید. مع ذلک می‌گوئیم اینها را کنار بگذارید، و در همان مطالب نحوی که خودتان به صحّت آن و احتیاج به آن معترفید تأمّل نمائید. آیا به حقایق همین مطالب خوب احاطه یافته‌اید؟ و قدمهای خود را در آن کاملاً ثابت نموده‌اید تا وقتی که در تفسیر قرآن و تأویل آیات وارد می شوید اشتباه نکنید؟ و قول درست را از نادرست باز شناسید؟ آیا وقتی مبتدا و خبر را شناختید، در اقسام خبر هم تحقیق می‌کنید؟ در همین موضوعات مطالبی است لطیف و پرارج که ناگزیرید آنها را بدانید.

همچنین، درباب صفت و موصوف که می‌گوئید صفت از موصوف تبعیّت می‌کند آیا فکر می‌کنید که گاه صفت افاده تخصیص می نماید، و گاه برای توضیح موصوف می آید، و زمانی هم برای تأکید مفهوم موصوف؟ چنانکه خدای تعالیٰ فرموده است: «فَإِذا نُفِخَ فِي الصّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ». آیا فرق میان این صفت و آن خبر، و تفاوت این دو را با حال کاملاً فهمیده‌اید که هرسه مطلب در این که برای ثبوت معنی شیئ می باشند مشترک اند، ولی در چگونگی این ثبوت با هم فرق دارند؟ آیا در فهم قرآن و حدیث پیشوایان دین (ع) و بطور کلّی در معرفت خدای متعال محتاج به این مطالب

نیستیم؟ و با دانستن فاعل مرفوع است دیگر مطلبی باقی نمی ماند؟ و حال آنکه بحقیقت بایستی گفت همان موضوعات مختلف بوده که علم نحو را بوجود آورده و دانشمندان را بر آن داشته است تا در لطائف و دقائق و حکمتهای قرآن وارد شوند، و مشکلاتی را برای طالبان علم و فضیلت حلّ کنند.

فصل اوّل ـ مبحث ۲

بحث دربارهٔ نحو

کسانی که نسبت به علم نحو بی اعتنا شده آنرا کوچک و سبک شمرده اند، و فایده آنرا ناچیز دانسته اند، برخوردشان در این مورد ناپسندتر از آنهائی است که در بحث گذشته بیان شد. رفتار اینها شبیه‌تر است به کسانی که می‌خواهند مردم را از آشنائی به قرآن و معرفت به معانی آن باز دارند. البتّه اینها چاره‌ای ندارند جز اعتراف به این که در خصوص قرآن به علم نحو محتاج اند. زیرا ثابت شده است که معانی محصور و پوشیده در الفاظ است. و اعراب وسیله ای است که معانی را از این وضع پوشیده بیرون می آورد. و نیز ثابت است که مقاصد کلام پوشیده در الفاظ است، و اعراب است که این مقاصد را از الفاظ خارج می سازد. درحقیقت اعراب تنها معیاری است که با عرضه کردن کلام برآن نقصان و رجحان کلام روشن می‌گردد، و خلاصه، تنها مقیاسی است که با رجوع به آن کلام درست از نادرست شناخته می شود. این مطلبی است که کسی منکر آن نیست مگر آنکه منکر حسّ خویش گردد، و درباره حقایق با خود مغالطه کند. حقیقت امر همین است. اما نمی دانم آن کس که علم نحو را سبک شمرده و به آن بی اعتنا شده است عذرش چیست؟ و چرا فکر نکرده است که می تواند از منبع این علم خود را سیراب کند؟ وای کاش می فهمیدم چگونه راضی می شود که ناقص بماند در حالی که این علم فضل و کمال را به او عرضه می‌کند؟ و چرا بیخردی و فریبخوردگی را ترجیح می دهد در حالی که می تواند از طریق این علم به فوائد سرشاری دست یابد؟

اگر بگویند که ما صحّت این علم را قبول داریم، و مقام احتیاج به این علم را هم در معرفت قرآن انکار نکرده‌ایم امّا منکر آن مطالبی هستیم که شما به این علم افزوده‌اید، و گفتارهای زائدی که خود را در آنها به زحمت و تکلّف انداخته، و مسائل پیچیده‌ای که افکار را در آنها به مشقّت واداشته اید، و فقط خواسته اید با این علم برطرف مقابل تفوّق یابید، و به این وسیله مخاطب را درمناظره بیجواب گذارید.

در پاسخ گوئیم: آن مطالبی که به نظر شما اضافی است، و آن مسائل پیچیده ای که می‌گوئید

سودی از آنها عاید نمی شود برای ما بیان کنید که چه مطالبی است؟ ممکن است شروع کنند به ذکر مسائلی که مربوط است به تصریف افعال که علمای نحو برای تمرین و ممارست جهت تثبیت قوانین این علم در ذهن طالبان وضع کرده‌اند. مثلا فلان کلمه چگونه از کلمه دیگر بنا می شود، و برچه وزنی است؟ یا تحقیقی که علمای ادب درباب کلمات وحشی و غریب کرده‌اند. مثلاً «عِزویت» و «اروِنان»[1] برچه وزنی است؟ یا آنچه درباب کلمات غیرمنصرف گفته‌اند که اگر فردی به فلان اسم علم شد حکم اعراب آن کلمه چیست؟ و نظائر این مطالب.

ممکن است بگویند آیا شما شک دارید که این مباحث جز خستگی فکر و تضییع وقت فایده‌ای ندارد؟

در جواب گوئیم: این گونه مباحث را اگر شما مورد اعتنا قرار نمی دهید ما هم برشما ایرادی نداریم، و این مطلب برای ما اهمیّتی ندارد. هرچه می خواهید در این مباحث بگوئید، و هر محلّی که برای این نوع موضوعات میل دارید انتخاب کنید. اگر این مطلب را رها کنند، و توجّه و اعتنا ننمایند به‌اَکَلام براساس اغراض و مقاصد واضع‌لغت[2] و براساس حکمت وضع لغت، و تثبیت موازینی که برآنها اتفاق شده و کلیّت یافته است، و ذکر عللی که اقتضا کرده است این قواعد برخلاف آنچه جاری بوده جاری شود. مثل قواعد صرف فعل معتلّ و تغییراتی که در بعض حروف بصورت اعلال و ابدال و حذف و اسکان پدید می آید. یا مانند بحث دربنای تثنیه و جمع سالم که چرا اعراب این دوخلاف اعراب مفرد است، و چرا دراین دو اعراب جرّ تابع اعراب‌نصب است؟و درباب حرف «ن» که در موردی عوض از تنوین است، و همین حرف درجای دیگر عوض از حرکت است. و بحث در منصرف و غیرمنصرف، که چرا اصلا منع صرف بوجود آمده، و علّت منع صرف چیست؟ و بحث دراسباب نه گانه منع صرف، و اینکه چرا اسباب نه گانه تماماً اصول ثانوی می باشند[3]؟ و اینکه اگر در اسمی دوسبب برای منع صرف پدید آید یا یک سبب مکرّر جانشین دوسبب شد آن اسم شباهت به فعل پیدا می‌کند زیرا فعل در مرتبهٔ دوّم است و اسم مرتبه‌اش مقدّم برفعل است[4] و

---

۱ ـ عزویت، بروزن: عفریت، بمعنی: قصیر، وزن آن: فعلیت است. واروِنان بروزن: افوعال، از کلمهٔ: رنین. وگفته‌اند بروزن: افعلان است ازجملهٔ: کشف الله عنک رؤنة هذاالامر ای غُمّتَهُ وشدّتِهِ ـ ح

۲ ـ مثلا «ینصر» به ضم صاد گفته شده و به فتح گفته نشده. یا «یسمع» به فتح سین آمده و به کسرسین نیامده‌است.م.

۳ ـ مقصود از اصول اولیه منصرف بودن کلمه وقواعد مربوط به آن است. و مقصود از اصول ثانویه قوانین مربوط به منع صرف است. یعنی قواعدی که نسبت به قواعد اولیه دردرجه دوم است.م

٤ ـ فعل عبارت است از کارشخص یعنی رفتار و حرکت مسمای «اسم». بنابراین اول بایستی وجود مسمی ثابت باشد تابتوان رفتار و حرکتی به آن مترتب کرد. لذا از این جهت اسم درمرتبه اول وفعل در مقام دوم قرار می‌گیرد.م.

درباب الفاظ ومعانی و اینکه مخصّص لفظ به فلان معنی چیست چهارعقیده است: ←

خلاصه، هر مطلبی که در این زمینه می باشد اگر اعتراض و ایرادشان اینهاست خواهیم گفت که: ما هم در این قسمت حرفی نداریم و حقّ را به شما می دهیم، و عذر شما را در این موضوع می پذیریم؛ با اینکه می دانیم راه نیکوئی را انتخاب نکرده اید، و خود را از مطالبی که نفع شما درآنهاست بازداشته، و از اطّلاع برمدارج حکمت و منابع علوم فراوانی محروم نموده اید. با این وصف می‌گوئیم اینها را کنار بگذارید، و در همان مطالبی که خودتان به صحّت آن و نیاز به آن اعتراف کرده اید تأمّلی نمائید. آیا واقعاً همین مطالب را بطور کامل و شایسته یاد گرفته اید؟ و به حقایق آن احاطه یافته اید؟ و حقّ هریک از ابواب آنرا ادا کرده اید؟ و گامهای خود را درهمین راه‌طوری محکم داشته اید که از اشتباه مصون بمانید؟ تا وقتی می خواهید در کار تفسیر قرآن وارد شوید، و به علم تأویل دست بزنید، ومیان اقوال سنجش کنید، و قول درست را ازنادرست باز شناسید از این مضایق با اطمینان کامل و بدون لغزش خارج شوید؟ آیا وقتی صورت مبتدا و خبر را کاملاً شناختید، و دانستید که اعراب آنها رفع است فکر کرده اید که از این مقدار تجاوز نمائید، و در اقسام خبر هم تحقیق کنید که مثلاً خبر ممکن است مفرد باشد، یا بصورت جمله، و خبر مفرد دو قسم است: یا حاوی ضمیری است متعلّق به مبتدا، و یا نمی تواند ضمیر داشته باشد، وخبر بصورت جمله هم چهار نوع است و هریک دارای حکمی است؟ و یا مثلاً هرجمله ای که خبر مبتدائی شود لازم است رابطی داشته باشد که به مبتدا برگردد، و این رابط گاه لفظاً حذف می‌گردد، و معنی آن اراده می شود، و آن وقتی است که قرینه ای برحذف باشد؟ خلاصه، مطالب دیگری که به مبحث مبتدا مربوط می شود. اینها تماماً مسائلی است لطیف و دارای فوائدی است پرارزش که ناگزیریم

---

۱ ـ اشاعره گویند: واضع لغات خدای تعالی است. یعنی خداوند لغات را به روح بشر القا کرده است. بنابراین عقیده مرجّح اراده خدای متعال است. این مذهب را مذهب توقیفیون و این الفاظ را توقیفی گویند.

۲ ـ معتزله معتقدند که واضع لغات بشر است. این قول ابوهاشم معتزلی بوده که به عقیده اصطلاحی معروف شده است.

۳ ـ نظر ابواسحاق اسفراینی این بود که قسمتی از لغات را خدای تعالی وضع کرده، و قسمتی را بشر، بدین معنی که خداوند تعالی مثلا ریشه «گری» را به بشر الهام فرموده، و بشر مشتقات آنرا خودش ساخته است. این قول مشهور به قول اسفراینی است.

۴ ـ سلیمان بن عباد صیمری گوید: دلالت الفاظ ذاتی است. یعنی میان یک لفظ و معنی آن ذاتاً تناسبی وجود دارد. وهمان منشأ وضع لغات است. و بشر در این امراختیاری نداشته است. مثلاً لفظ «زن» با این هیأت برای جنس (مرأة) تناسب ذاتی دارد.

اما آنچه صحیحتر است این است که بگوییم: هرکس حق ندارد پیش خود لغت وضع کند. و اما اگر وضع لغات ذاتی بود دیگر باب مجاز بسته می شد، ولغات دیگر دلالت مجازی نداشتند، و نبایستی لفظی منقول شود. اگر دلالت ذاتی یا عقلی بود هرلفظی را که می شنیدیم بایستی معنی آنرا هم بدانیم در حالی که الفاظی وجود دارند که تامعنی آنها را ندانیم پی به مفهوم آنها نمی بریم. و نیز اگر دلالت الفاظ ذاتی بود اختلاف زبانها پدید نمی آمد زیرا [اَلذّاتی لایختلف ولایتخلف] ونتیجه این می شد که هرکلمه ای در تمام زبانها بایستی معنی واحدی داشته باشد. این مطالب از تقریرات استاد فقید آقای جلال همایی اعلی الله مقامه الشریف استفاده شده است.م.

آنها را بدانیم. آیا وقتی مثلاً در مورد صفت تأملّ می‌کنید، و پی می‌برید که صفت از موصوف تبعیّت می‌کند. و مثال هم می آورید که: «جاءَنی رَجُلٌ ظَریفٌ» و«مَرَرتُ بِرَجُلٍ ظَریفٍ»، آیا فکر می‌کنید که ورای آن مطلب دانستنی دیگری هم هست؟ بدین معنی که: یکی از اقسام صفت آن است که افاده تخصیص می‌کند، و نوع دیگر صفتی است که موصوف خود را توصیح می نماید؟ و اینکه معنی وفائده تخصیص غیر از توضیح است، چنانکه معنی ظهور و شیوع غیر از ابهام است؟ و باز نوعی صفت است که نه تخصیص را می رساند و نه توضیح بلکه برای تأکید مفهوم موصوف می آید؟ مانند: اَمسِ الدّابِرِ[۵]. و مانند قول خدای تعالی: «فَإِذا نُفِخَ فِی الصّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ»[۶]. و این مطلب که گاهی صفت را به منظور مدح و ثنا می آورند، مانند صفاتی که برنام خدای تعالی جاری می شود. آیا شما فرق میان این صفت و آن خبر و فرق میان هریک از این دو را با حال کاملاً بازشناخته اید؟ آیا به این نکته رسیده اید که هرسه مطلب مذکور در اینکه برای ثبوت معنی شیئ یا کلمه‌ای می باشند متّفق اند ولی در چگونگی این ثبوت با هم فرق دارند[۷]؟ تمام این ابواب باید یک‌یک برمخالفان علم نحو عرضه شود. هرباب را از آنها سؤال کنیم، و سپس به آنها بگوئیم که: مطلب از دوحال خارج نیست: یا شما بدون فکر وارد امری شده‌اید که هیچ‌عاقلی آنرا نمی پسندد، و این موضوع را که مادرفهم قرآن و خبر رسول خدا(ص) و بطور کلّی در معرفت خدای تعالی محتاج به این مطالب هستیم انکار می‌کنید، و معتقدید که وقتی فهمیدید فاعل مرفوع است مطلب دیگری که درباب فاعل به دانستن آن محتاجید برایتان باقی نمانده است، و وقتی دقّت می‌کنید به این جمله ما که: «زید منطلق» دیگر به دانستن مطلبی درباب مبتدا و خبر احتیاج ندارید.حتّی معتقدید که مثلاً در علّت رفع کلمهٔ «صابِئون» از سورهٔ مائده نه احتیاجی به دانستن قول علما در این باب است و نه به استشهادی که علما به بیان آن شاعر کرده‌اند که گفته است:

وإلّافَاعلَمُوا أنّا و أنتُم بُغاةٌ مابَقِینافی شِقاقٍ[۸]

حتّی مشکلی که در این باب برای عموم علما می باشد برای شما اصلاً مشکل نیست. وگوئی استعدادی به شما داده شده که از یک مسأله دریک باب تمام مسائل آن‌باب را استنباط می‌کنید، و

۵ ـ «دابر» یعنی گذشته ـ امس الدابر یعنی دیروز گذشته.

۶ ـ حاقه/۱۳

۷ ـ مثلاً ممکن است صفت برای دفع توهم خصوص باشد. چنانکه در این آیه: ولاطائرٍ یَطیرُ بِجَناحَیهِ إلّاامَمٌ اَمثالُکُم. انعام/۳۸ـم

۸ ـ شاهد در ضمیر «نا» و «انتم» است که ضمیر منفصل عطف بر ضمیر متصل شده است. چنانکه در آیه مذکور در مورد کلمه «صابئون» گفته اند. ترجمه بیت:

و گرنه بدانید که ما وشما متجاوزینی هستیم که همیشه با هم درحال دشمنی و اختلافیم. م.

با نوعی تجاهل که بـا آن دیگر جای بحثی باقی نمی ماند گـام برمی دارید. و یا مـی فهمید که در تحقیر مقام علم نحو واقعاً بـه خطا رفته اید، و به گمانهای باطلی در مورد این علم افتاده اید لذا بسوی حقیقت بازگشته فضیلت در این علم را بـرای اهلش مسلّم می دانید، و آن عـقیده را هم که موجب سبکی خود شماست، و باب بدگوئی را علیـه شما می‌گشاید، و زبان طعن را درباره شما باز می‌کند ترک می‌نمائید.

توفیق در این راه را از خدای تعالی بخواهیم.

حقیقت مطلب این است که گفتیم. و ای کـاش مخالفان وقتی بحث را رها می‌کردند آنرا تماماً کنـار می‌گذاشتند، و وقتـی تصوّر مـی‌کردند که احتیاج بـه نحو همان مقدار انـدک است، و به همان مـقدار کـم اکتفا می نمودنـد، و در آنچه نیاموختـه اند خـود را وارد نمی ساختـند و اظـهارنظر نمی‌کردند، و در کـار تفسیر وارد نمـی شدند، و دست به تأویل نمی زدند در آن صورت گرفتاری تنها یکی بـود، ولااقل اگر بانـی بنائی نبودند مـوجب ویرانی آن هم نمی شـدند. و اگر کاری را اصلاح نمی‌کردند وسیلهٔ فساد آن هم نمی‌گشتند. امّا متأسّفانه اینها بدین ترتیب عمل نکرده اند بلکه دردی را پیش کشیـده اند کـه طبیـب را عاجـز و خسته کـرده، و عاقـل را در آن حیران سـاختـه است. و حقّ وباطل را بـه حدّی با هم درآمیختـه اند که به جـدا کردن آن امیـدی نیست. درنتـیجه بـرای شخص فهمیده‌ای کـه می خواهد خود را از ستیزه و نزاع برکنار دارد جز تعجّب و سکوت کاری باقی نمانده است، و تنـها آفت بـزرگ این است که در انسـان خوئی ایجاد شـود که در الفـاظ و کلـمات خود بیحساب کار کنـد، و در سخن گفتن راهی طولانـی بپیماید؛ بی آنـکه نتیجه‌ای عایـدش گردد. و بنائی را تـزیـین کند درحـالـی که پایه و اسـاس نـدارد. و مطلبی را بگـوید که به عمـق و ریشهٔ آن نرسیده است.

ما هـدایت را تنـها از خـدای تعالـی می خـواهیم و بـرای مصونیّت از انحـراف روی بجانب او می‌گردانیم.

ولی بـعد از همـه این بـحثهـا، گرچه ما در زمانـی زندگی می‌کنـیم که بنایش بـراین است که کارها را از مسیر واقعی مـنحرف سازد، و امور را از وضع صحیح خود تغییر دهد، و نفوس را از فطرت خود باز گرداند، و عـادات و اخلاق پسندیده را بـه ضدّ آن تبدیل کـند. گرچه این زمان زمانی است کـه فضل و اهل فضل در نظرش چیـزی جـز شرّ و فساد محض نیست، و جـز امـوری که عقول آنها را حیران می سـازد، و سـرمایه های عـلـمی آنها را مـی‌گیـرد وجود ندارد. تا جـائی که به نظر مـردم این

روزگار عاجزترین افراد کسی است که در تحصیل علم دارای همّتی است، و می‌کوشد تا درک و فهمش را بالا برد، و کسب فضیلتی کند، خلاصه، تحصیل را در هرحالی کار جدّی خود می داند. آری گرچه ما در چنین روزگاری بسر می بریم اما انس و الفت با دوست همیشه طبیعت کریمان بوده است و ای دوست من درست است که زمانه به تو پشت پا می زند، و خاطر تو را رنجه می دارد، و غمهای روزگار ترا به بن‌بست می‌کشد ولی دوست هم بر تو حقّی دارد، بخصوص هنگامی که این دوست عهد رفاقتش از قدیم است، و در دوستی پاک و بی آلایش است. این حقّ ایجاب نمی‌کند که تو با او جفا کنی، و او را یکباره فراموش نمائی. و طومار رفاقت را بکلّی در هم بپیچی.

این کدام دوست است؟ آری این دوست همان علم است. همان رفیق راستگوئی که هیچ گاه از پیمانش برنمی‌گردد، و درمحبّت و رفاقتش دغلبازی نمی‌کند. همنشینی است که نسبت نقض عهد، و تصوّر مکروحیله درباره او بهیچ وجه صادق نمی باشد، و گمان خیانت در کارش اصلاً راه نمی یابد. شأنش از همه این عادات والا تر است و حقّ چنین دوستی برتو از آنچه گفتیم بسی بالا تر.

خلاصهٔ فصل اوّل ـ مبحث ۳

زمینهٔ بحث فصاحت و بلاغت

ذوق به بیان مطالب مشکل، و پرده‌برداری از مسائل پوشیده، و توصیف یک موضوع بصورت فشرده و موجز و یا بصورت استدلالی که طرف را از شبهه بیرون آورد، و راه روشنی را پیش پای او بگذارد، اینها مطالبی است که درعقل و سرشت آدمی موجود است.

پاره‌ای از بیانات دانشمندان درباب فصاحت و بلاغت چنان است که گوئی ما را به گنجی نهانی خبر داده‌اند که بایستی آنرا بدست آوریم. و تکیهٔ کلام علمای ادب این است که فصاحت و بلاغت نوعی نظم و تألیف و ترکیب است، و نوعی هنر و همچون بافتن ورنگامیزی ونقّاشی است. همان گونه که جنس و بافت ورنگ و نقش یک فرش با فرش مشابه آن ممکن است فرقهای زیادی داشته باشد؛ تاجائی که یکی از آن دوصنعتی ممتاز و بینظیر گردد کلامی هم نسبت به کلام دیگر بجهت خصوصیّتی ممکن است تفوّق یابد، و این خصوصیّت ممکن است آنقدر ترقّی نماید که دستهای طلب بدان نرسد، و گامها در آن راه عاجز بماند.

این تعریف نخست کافی و قانع کننده بنظر می رسد. امّا با بررسی دقیق می فهمیم که مطلب خلاف آنچه ما تصوّر کردیم می باشد. زیرا درباب این تعریف به ما ایراد می‌گیرند که شما در این توصیف تنها مقایسه کرده‌اید. یعنی گفته‌اید که: در صنعت نظم و ترتیب و بافتن است. در فصاحت و بلاغت هم نظیر آن موجود است. و براساس این تعریف گفته‌اید که مزیّت به همان حسابی که در صنعت است در فصاحت و بلاغت هم هست، و همان گونه که این امر در یک صنعت اهمیّت می یابد در فصاحت و بلاغت هم دارای اهمیّت می شود. این صحیح است ولی بگوئید که محلّ این مزیّت در کلام کجاست و این مزایا کدام‌اند؟ آیااین خصوصیّتی راکه می‌گوئید در کیفیّت نظم کلمات و ضمّ آنها به یکدیگر است چیست؟ توضیح دهید، و نمونه بیاورید؛ همان‌طور که در مورد صنعت دیبای منقّش از دیگری می خواهید که با توصیف آن صنعت دقّت و هنرنمائی آنرا برای شما بیان کند. یا بطوری که با چشم خود طرز کار و رنگامیزی وتصرّف شگفت‌آور هنرمند راببینید.

اگر نظیر این تفسیر که می‌گویند: فصاحت و بلاغت خصوصیّتی است در نظم کلمات از ضمّ کلمات به یکدیگر بوجه خاصّی، یا بوجهی که مطلبی از آن آشکار شود ما را بینیاز می‌کرد البتّه نظیر چنین تعریفی هم در معرفت تمام صنعتها کافی بود. ولی کدام عاقل است که چنین سخنی را بگوید؟!

شما به هیچ صنعتی پی نخواهید برد مگر بگونه ای شوید که در آن صنعت بتوانیدخطا را از صواب تمیز دهید، و میان یک صنعت که دارای کمالی است با صنعت دیگری که ناقص است فرق بگذارید، حتّی میان دوکار که هردو دارای حُسن است تفاضل یکی را نسبت به دیگری دریابید. فصاحت و بلاغت را نمی توان با توصیف اجمالی شناخت. بلکه بایستی آنرا بتفصیل پی برد؛ همانند صنعتگر ماهری که جای هرتار ابریشم را در پارچه حریر، مانند استادکاری که جای هرتخته را در یک صنعت منبّت کاری؛ ویامانند بنّای زبردستی که جای هرآجر را در یک بنائی که بکار رفته است می داند. این همان طریقی است که بوسیلهٔ آن حجّت خدای تعالی یعنی قرآن را می توانیم بشناسیم، وقرآن هم آماده می شود که انوار و جلوه های خود را بهتر و بیشتر برما آشکار سازد.

امّا نکته مهمّ در معجز بودن قرآن. هنگامی که مخالفان آیات قرآن را شنیدند، و به شبیه گوئی و معارضه با قرآن دعوت شدند خود را با کلامی مواجه دیدند که تا آن زمان مانندش را نشنیده بودند، لذا خود را سنجیدند، و ناتوانی خود را کاملاً احساس کردند. اگر چنین نبود محال بود قرآن تحدّی کند و آنها را دعوت به معارضه نماید. ممکن است به ما بگویند: این مطلب درست است. ولی آنها از چه چیز عاجز شدند؟ این خصوصیّت قرآن چه بود که معاندان را مقهور جمال خود کرد، و آنها را در شگفتی و حیرت واگذاشت؟ جواب گوئیم: این مزایائی بود در نظم قرآن که برآنها آشکار شد. خصائصی بود در سیاق الفاظ قرآن. مطالب بدیعی بود از آغاز و پایانهای آیات، و نیز بکار رفتن هرلفظ در محلّ و موقعیّت خود، مورد هرمثل وشکل هر موعظه، طرز تنبیه و اعلام، سبک تشویق و تهدید، همراهی مطلب با دلیل و برهان، اینها بود موجب شگفتی و حیرت و اعتراف مخالفان به ناتوانی خود، و اینها بود که قرآن را در عالیترین مرز فصاحت و بلاغت معرّفی می‌کرد، و اعجاز را تاحدّنهائیِ آن نشان‌می داد؛تا جائی‌که زبانها از ادّعاباز ماند،و معاندان در جای خود ساکت نشستند.

اینهاست تفسیر مزایا و خصوصیّات فصاحت و بلاغت. و دیندار عاقل بایستی خود در این راه به تحقیق پردازد، و به تمام نکات با شاهد و دلیل آشنا شود، و مصداق این شعر نباشد که:

يَقُولُونَ أَقوالاً ولايَعْلَمُونَها وَلَوقِيلَ هاتُوا حَقِّقُوا لَم يُحَقِّقُوا[1]

[1] ـ سخنانی را می‌گویند ولی خودشان آنها را نمی فهمند، واگر به آنها بگویید بیایید و تحقیق کنید تحقیق نمی‌کنند.

با این مقدّمه راه عذر برکسی که علم نحو را سبک می شمارد بسته شد، و روشن گشت که عاقل از معرفت به این مطالب بینیاز نیست، و راه این معرفت هم استقراء کلام عرب و تتبّع در اشعار شعرای عرب است.

فصل اوّل ـ مبحث ۳

زمینهٔ ورود دربحث فصاحت و بلاغت

ذوق به این مطلب که هرکاری در مسیر خودش قرار گیرد، و هر چیزی جای خودش نهاده شود، و نیز ذوق به بیان کردن مطالبی که مشکل می نماید، و گشودن مسائل مهم و پیچیده، و پرده‌برداری از مباحثی که مخفی است، و وصف یک مطلب بطوری که اعتقاد شنونده را نسبت به استدلالی که دربارهٔ آن می شود زیاد کند، و در برابر شبهات او را کمک نماید. و خلاصه، راه تحقیق را برای شخص روشن کند، اینها همه مطالبی است که در خود عقل و طبیعت آن موجود است، و در سرشت آدمی [اگر سرشتی داشته باشد] محفوظ است، و تا این زمان که من به علم خدمت کرده‌ام پیوسته در بیاناتی که دانشمندان در معنی فصاحت و بلاغت و بیان و براعت ایراد کرده‌اند دقّت نموده‌ام. همچنین دربیان غرضی که از آن عبارات داشته‌اند، و تفسیر مطالبی که موردنظر آنها بوده‌است تـأمّل کرده‌ام. پاره‌ای از این عبارات مانند رمز و همچون اشاره در خفا بنظرم آمد. و پاره‌ای دیگر از این تعریفها چنان است که گوئی ما را به گنجی نهانی خبرداده‌اند که بایستی درطلب آن برآمده ذخائر را از آنجا بیرون آوریم. خلاصه، چنان است که جاده را برای گام برداشتن ما بسوی هدف باز می‌کند، و برای کسی که می خواهد قاعده‌ای را پی ریزی کند، و بنای تحقیق را برآن قرار دهد راه را نشان می دهد. و نیز دریافتم که تأکید کلام علما در این باب براین مطلب است که بگویند: فصاحت و بلاغت عبارت از نوعی نظم و ترتیب و قسمی تألیف و ترکیب است. نوعی ریختگری و صورتنگاری است. نوعی بافتن و آراستن و رنگامیزی و صورتسازی است. از کلام آنان چنین برمی آید که حکم این معانی در کلامی که در آن مجاز است حکم همان کلامهائی است که در آنها حقیقت است. همان‌طور که مثلاً در بافت یک فرش نظم تارو پودها و تألیف رنگها و طرز بافتن، وخلاصه ظرافتها و مهارتهای یکی نسبت به دیگری برتری می یابد، و گاه این مزیّت آنقدر بزرگ و زیاد می شود که در درجاتی برتر از نظیرش قرار می‌گیرد، و از جهت ارزش مثلاً این فرش نسبت به فرش دیگر فرقهای زیادی را دارا می شود، یک کلام هم نسبت به کلام دیگر به درجاتی مزیّت می یابد، و با خصوصیتی نسبت به آن برتر می شود. آنگاه این خصوصیّت

آنقدر زیاد می‌گردد که به درجاتی بالا و بالاتر ترقّی می‌کند، و افق آن عالی و عالیتر می‌گردد، و مراحل و مدارج تازه‌ای برای آن منظور می شود؛ تا به جائی که طمعها از نیل به آن قطع می شود و گمانها در آن راه نمی یابد، و نیروها از آوردن نظیر آن باز می ماند، و گامها در راه عجز باز می ایستد.

این مطلبی است که در ابتدای امر ممکن است به ذهن خطور کند که: تعریف مذکور کافی است، و ما را بینیاز می‌کند. امّا اگر در آن دقّت نمائیم، و آنرا کاملاً بررسی کنیم می فهمیم که مطلب خلاف آنچه تصوّر می‌کردیم بوده است، و متوجّه می شویم که علمای ادب اگر چه درباب لفظ کوتاه آمده‌اند ولی بحقیقت دربارهٔ معنی تفصیلاً سخن گفته‌اند، و اگر چه در تیراندازی کمان را سخت نکشیده‌اند ولی هدف را بسی دور قرار داده‌اند. توضیح مطلب آنکه: به ما می‌گویند: شما چیزی به موضوع اضافه نکرده‌اید، وفقط نوعی مقایسه نموده‌اید، و گفته‌اید در صنعت نوعی نظم وجود دارد، در فصاحت و بلاغت هم نوعی نظم موجود است. در آنجا ترتیبی است، در اینجا هم ترتیبی مراعات می شود. خلاصه، در صنعت بافت می بینیم، در این علم هم نوعی بافت وجود دارد. این تعریف را مبنا قرار داده‌اید و گفته‌اید: مزیّت بهمان حسابی که در صنعت وجود دارد در فصاحت و بلاغت هم بایستی ظاهرشود. و همان قواعد و ضوابطی که برتری صنعت و هنری را نسبت به صنعت و هنر دیگر آشکار می سازد درفصاحت و بلاغت هم بایستی ملاک امتیاز و فضیلت باشد. و همان گونه که این امر دریک صنعت اهمیت می یابد درفصاحت وبلاغت هم بزرگ و با اهمیّت می شود. جمله شما صحیح است ولی یک مطلب باقی می ماند که محل مزیّت و برتری را در کلام برای ما بگوئید، و آنرا برای ما مشخّص کنید، و این مزایا را نام ببرید بطوری که کاملاً واضح و معیّن گردد. اینکه تنها بگوئید فصاحت و بلاغت خصوصیّتی است در کیفیت نظم کلمات، و طریقه‌ای است مخصوص در ضمّ کلمات به یکدیگر کافی نیست؛ مگر آنکه این خصوصیّت را توصیف کنید، و آنرا کاملاً مشخص نمائید، وبرای توضیح نمونه هائی بیاورید، و بگوئید مانند این مورد و آن مورد. همان‌طور که در مورد دیبای منقّش از فردی می خواهید که این صنعت را برای شما توصیف کند بطوری که با توصیف او جهت دقّت آن صنعت را پی ببرید. یا همان صنعت را مقابل شما انجام دهد بوجهی که با چشم خودتان ببینید که چگونه تار و پودها و رشته ها به این طرف و آن طرف آمد و رفت می‌کند، و از این رشته ها چه نقشی در طول یا در عرض بافت پدید می آید، و چه رنگی را اوّل و چه رنگی را دوّم و سوّم قرار می‌دهد. از این حساب دقیق و تصرّف شگفت‌آوری که دست هنرمند ظاهر می کند طرح و نقش را مشاهده می‌کنید، و از آن به مقام هنر و درجه مهارت هنرمند واقف می شوید. اگر جمله ای را که آن گوینده در تفسیر فصاحت

و بلاغت گفته است که: «فصاحت و بلاغت خصوصیّتی است در نظم کلمات از پیوسته شدن کلمات به یکدیگر بطریق خاصّ، یا بوجهی که فائده‌ای از آن عاید شود» و شبیه این گفتارهای مجمل، اگر این جملات در معرفت و علم به فصاحت کافی بود، و ما را بینیاز می‌کرد البتّه مانند چنین تعریفی در معرفت تمام صناعات کافی می شد، ودر معرفت بافت دیبای پرنقش ونگار هم کفایت می‌کرد که بدانیم این هنر عبارت است از ترتیب رشته ها بوجهی مخصوص، و عبارت است از انضمام تارهای لطیف ابریشم به یکدیگر بوجوه گوناگون. و این سخنی است که هیچ‌عاقلی آنرا قبول ندارد.

* * *

حاصل کلام آنکه: شما در هیچ یک از رشته‌های هنر و صنعت هیچ مطلبی را بطور کامل پی نخواهید برد مگر فردی باشید که در آن صنعت خطا را از صواب تمیز دهید، و میان کاری که نازیبا و ناقص است یا کاری که حسن و کمالی دارد فرق بگذارید، حتّی میان دوکار که هردو دارای حسن است بتوانید تفاضل را ادراک کنید، و درجات هنرمندان را بشناسید.

حال که متوجّه شدید مطلب براین اساس است می فهمید که دربارهٔ فصاحت کافی نیست تنها مقایسه نمائیم، و با توصیف مجملی آنرا تعریف کنیم، و تعریف را بطور مطلق بیاوریم. بلکه باید بگوئیم که فصاحت در قالب هیچ‌یک از این عبارات شناخته نمی شود مگر آنکه فصاحت کاملاً بتفصیل بیان گردد، و تعریف آن بطور صحیح بدست داده شود، وبتوانیم برروی خصائصی که در نظم کلمات پیش می آید دست بگذاریم، و آنها را معیّن کنیم، و یک‌یک را بشماریم، و نامگذاری کنیم تا معرفت ما نسبت به این علم همانند آن صنعتگرماهری باشد که جای هر تار ابریشم را که دریک پارچه حریر بکار رفته، یا محلّ هریک از قطعات منبّت کاری شده را دریک مصنوع نجّاری، یا مکان هریک از آجرهائی را که دریک بنای زیبائی کار گذاشته شده‌است کاملاً می داند. هنگامی که به علم فصاحت و بلاغت با این دید نگاه کردیم، و آنرا چنین مطالعه نمودیم می فهمیم که برای تأمّل و ممارست و تدبّر در این علم به صبر و پایداری بیشتری احتیاج داریم، و به یک همّت عالی نیازمندیم تا در راه فهم این علم زود قانع نشویم مگر آنکه به تمام و کمال آنرا ادراک نمائیم. و از پای ننشینیم مگر بعد از آنکه به هدف نهائی برسیم. و هر زمان که این زحمت را به خود دادیم، و جز نیل به هدف نهائی به چیزی تسلیم نشدیم آن وقت است که بجانب مقصدی عالی و ارزنده گام برداشته‌ایم، و به کاری بزرگ روی آورده‌ایم، وراهی را پیش گرفته‌ایم که دین و فضلِ ما را به کمال می رساند؛ راهی که در نزد خردمندان کاملاً شریف و پسندیده است. این همان طریقی است که در آن حجّت خدای تعالی قرآن را می شناسیم بوجهی

که چهره آنرا برای ما تابناکتر و مقام و مرتبه آنرا آشکارتر سازد. و آن وقت است که قرآن هم آماده می شود تا انوار و جلوه های خود را بیشتر و بهتر به ما نشان دهد، و ستاره اش را تابنده تر کند. ما هم در این راه بسوی همین هدف گام برمی داریم؛ راهی که ما را از تردید و شکّ دور می سازد، و از هر عاملی هم که موجب شکّ است مصون می دارد، و درنتیجه شایستگی آنرا می یابیم که ما را به آخرین و عالیترین مرتبه تبیین برساند.

بایستی بدانیم راهی برای شناختن صحّت این جمله نیست مگر وقتی که گفتگوی در این باب به مرحله نهائی رسد، و بحث بجائی منتهی شود که من در جمع آوری آن دنبال کرده ام، و خواسته ام در ذهن تو خواننده منقّش و مرتسم گردانم، و آنرا برای توثابت و پابرجا نمایم. امّا در اینجا نکته ای است که اگر محقّقانه در آن تأمّل کنی، و با آرامش خاطر آنرا مورد دقّت قرار دهی من هم امیدوارم که تو خواننده نسبت به این علم حسن ظنّ یافته به مطالبی که من آنرا القاء می‌کنم با شوق تمام گوش فرا دهی. آن نکته این است که: اگر ما دلیل معجز بودن قرآن را کاملاً پیجوئی کنیم چنین خواهیم گفت: وقتی مخالفان اسلام قرآن را شنیدند، و به شبیه گوئی و معارضه دعوت شدند، با کلامی مواجه گشتند که تا آن زمان مانندش را نشنیده بودند. آنها خودشان را سنجیدند، و عجز خویش را در آوردن کلامی مشابه قرآن یا نزدیک به افق آن احساس کردند. اگر چنین نبود محال بود قرآن آنها را دعوت به معارضه وشبیه گوئی کند.در حالی که آنها مورد تعدّی قرآن قرار گرفتند، و در این معارضه ملامت هم شدند. اگر این چنین نبود محال بود که خود را مقابل سرنیزه ها قرار دهند و بسختی در جاده های مرگ بیفتند.

البتّه چنین به ما خواهند گفت که: بلی، ما مطلب شما را قبول کردیم. امّا بگوئید ببینیم، آیا آنها از چه چیز عاجز شدند؟ آیا از جهت معانی بود؟ یعنی دقیق و لطیف بودن معانی قرآن و زیبائی و حسن معانی آن بود که عقلها آنرا می پذیرفت، یا از جهت الفاظ بود؟ اگر از جهت الفاظ بود چه چیز از حیث لفظ مخالفان را به اظهار عجز وا داشت؟ این زیبائی قرآن چه بود که وقتی چهره گشائی کرد معاندان را مقهور حسن و جمال خود نمود، و آنها را در شگفتی گذاشت؟

می‌گوئیم آنچه موجب شگفتی آنها شد مزایائی بودکه از نظم قرآن برآنها آشکارشد. خصائصی بود که در سیاق الفاظ قرآن با آن مواجه می شدند. مطالب بدیعی بود از مبادی و مقاطع آیات که آنها را تحت تأثیر قرار می داد. بکار رفتن هریک از الفاظ در محلّ و موقعیّت خود، و نیز مورد هرمثل، و اسلوب هرخبر، و شکل و صورت هر موعظه، و خلاصه، تنبیه و اعلام، و تذکار و تشویق و تهدید، و همراه بودن مطالب با دلیل و برهان و توصیف، همه اینها موجباتی برای شگفتی و حیرت معاندان در برابر قرآن بود. شگفتی آنها این بود که قرآن را سوره به سوره مطالعه می‌کردند، ده آیه ده آیه، و

آیه آیه را مورد بررسی قرار می دادند، و می دیدند در تمام قرآن یک کلمه نمی یابند که از جای مخصوص خودش دور افتاده باشد، ولفظی را نمی بینند که بودنش در آن محلّ نازیبا باشد. و تصوّر شود که اگر لفظ دیگری در آنجا می آمد بهتر بود، یاصالحتر و ملایمتر بود. بلکه در سراسر آیات یک پیوستگی و همبستگی استواری را ادراک می نمودند که عقلها را متحیّر می ساخت، و تمام اهل فنّ را به اظهار عجز وا می داشت. نظم و تناسب و پیوستگی محکم و عجیبی را در قرآن ملاحظه می‌کردند که در ذهن و اندیشه هیچ بلیغی طمعی برای معارضه با قرآن نمی‌گذاشت هر چند کاسه سرش را به آسمان می سائید. تاجائی که زبانها از ادّعا و سخن بازماند، و تمام مخالفان در جای خود ساکت نشستند، و قدرت مخالفت نیافتند.

اگر اینها مطالبی باشد که در جواب شخص سؤال کننده بایستی گفته شود برما است که بررسی کنیم چرا کسی که در عقل و دینش بهره‌ای از جوانمردی دارد، و مایل است که به علم و یقین خود بیفزاید در این مورد راه تقلید را پیش می‌گیرد، وتنها ظاهردلیل اعجاز قرآن و ظاهر لفظ آنرا حفظ می نماید، واز تفسیر مزایا و خصوصیّات آن هیچ جویا نمی شود که این خصوصیّات چیست؟ و از کجا در قرآن دارای این عظمت شده، و آنقدر وسعت یافته که از قدرت و طاقت بشر خارج گشته است؟ و چگونه می شود در الفاظ محدود و کلمات معدود و معلومی که دنبال یکدیگر می آیند لطائفی پدید آید که نه عدد آنرا محدود کند و نه زمان آنرا پایان دهد. شایسته آن است که صاحب عقل و دین در جهات اعجاز قرآن، خود به تحقیق پردازد، و به موضوع آگاهی کامل یابد، و در مسائل آن عمیقاً کار کند، و یک یک را بررسی نماید تاجائی رسد که به تمام نکته‌ها با شاهد و دلیل آنها آشنائی یابد، و به تفسیر و تأویل آن اطّلاع حاصل نماید. و تا آنجا پیش رود که در جهات بلاغتی قرآن به اندیشه ها و فهمیده های خویش اطمینان یابد، و مصداق شعر آن شاعر نگردد که گفته است:

یَقُولُونَ اَقوالاًوَلَا یَعلَمُونَـها وَلَوقیلَ هاتُواحَقِّقوا لَم یُحَقِّقُوا[1]

سخنانی می‌گویند ولی خودشان آنرا نمی فهمند، و اگر به آنها گفته شود بیائید و تحقیق کنید این کار را هم نمی‌کنند.

با شرحی که دادیم می فهمیم راه عذر برکسی که علم نحو را سبک می شمارد بسته شده است. و چنین فردی علاوه برآنکه بهره‌مندی خود را از این علم هدر داده، از راه هدایت هم

۱ ـ الکامل، متعلق به مبرّد [۱: ۳۱۶] بیت از «انس بن ابی انیس» است ـ ح

برای رشد خویش بهره نبرده است. و نیز ثابت شد که شخص عاقل از معرفت به این مطالب و اطّلاع و احاطه برآنها بهیچ وجه بینیاز نیست. و آن جهتی که بواسطهٔ آن معرفت و اطلاع لازم را بدست می آورد استقراء کلام عرب و تتبّع در اشعار شعرای عرب و دقّت در آنهاست. حال که این موضوع ثابت شد سزاوار است درباره مطالبی که می خواستم توضیح دهم شروع به بحث کرده، و به بیان و تفسیر آنها بپردازم:

بطور کلی آنچه را که می خواهم برای خواننده این کتاب بازگو کنم این است که: هرکلامی را که تو آن را مستحسن می دانی، و هرلفظی را که نیکو می پنداری ناچار بایستی جهت معلوم و علّت معقولی داشته باشد. همچنین برای جهت تعبیر از آن استحسان بایستی راه و روشی داشته باشی، وبرصحّت ادعای خود دلیل وبرهانی بیاوری. این بابی است از همین علم که اگر آن را بگشائیم به نکته های عالی و مطالبی ارزنده دست خواهیم یافت، و تأثیر عظیمی هم در دین برای ما خواهد داشت، و استفاده های شایانی را بدست خواهیم آورد، و خواهیم دانست که این علم وسیلهٔ خوبی است در ریشه کن کردن بسیاری ازفسادها ومسائلی که مربوط به قرآن است، و وسیلهٔ خوبی است برای اصلاح خللهای گوناگون در مطالبی که مربوط به تأویل می شود. خلاصه آنکه، این علم ما را از آنکه ما در ادّعای خود راه مغالطه پیش گیریم، و از مطالبی که در ذهن ماست بیهوده دفاع کنیم مصون می دارد. آری، ما را مصون می دارد از اینکه راه هدایت برما باز شود و بجانب آن گام برنداریم، یا بواسطهٔ معرفتی که یافته ایم به خود ببالیم و نتوانیم آنرا ثابت کنیم، و یا عالمی باشیم بصورت مقلّد، و جویای راه روشن و صحیح باشیم در قیافه مردّد. همچنین ما را نگاه می دارد از اینکه اگر کسی در مورد آیه ای از قرآن دلیلی از ما بخواهد که به خصم القا کند، بی آنکه جواب قانع کننده ای به او بدهیم از نزد ما برود. و تو را هم ای خواننده عزیز مصون می دارد از اینکه بهترین برخورد تو به مصاحب خود این باشد که او را به خودش احاله داده بگوئی من در این کلام دقّت کرده ام و مزیّتی را در آن یافته ام، و بهره فراوانی از آن برده ام. تو هم دقّت کن تا همان را که من فهمیده ام بفهمی، و به فکر خود مراجعه کن و کنجکاو و باذوق باش تا نظیر احساسی را که من نموده ام بیابی. حال اگر این رفیق و مصاحب تو مطلب را فهمید چه بهتر، و گرنه بین تو و او تنفّر ایجاد شود، تو او را به سطحی بودن فکر نسبت دهی و اوهم ترا به فاسد بودن تصوّر و تخیّل منسوب سازد. خلاصه، این باب از علم را که می خواهم برای تو بازگو کنم بگونه ای است که از علم اعراب خالصش را برای تو انتخاب می‌کنم. این علم چشم انسانها و نیازمندی افکار را متوجّه تو می نماید. و بگونه ای است که هیچ کس مزیّت آنرا ردّ نمی‌کند، و رجحان آنرا در معیارهای عقلی

منکر نیست. البتّه من نمی توانم در این باب تو را از ابتدای بحث تـا پایانش آگاه سازم. فصولی را که در نظر دارم به خواست خدای عـزّوجلّ تحریر کنم برای تونام می برم تا قبل از ورود به این فصول و عرضه کردن آنها بر توبتوانی اطلاعی نسبت به آنها حاصل کنی. همین قدر می‌گویم که این بحث ما فصلهای مختلفی دارد که یکی پس از دیگری خواهد آمد.

خلاصهٔ فصل دوم

تحقیق درباب فصاحت و بلاغت

تعبیرهائی که در وصف فصاحت و بلاغت کرده‌اند، و مزیّت را فقط به لفظ داده‌اند نه به معنی، وقتی دارای معنی و مفهوم است که بخواهیم کلام را به حسن دلالت وصف کنیم مثلاً بگوئیم: این کلام در این مورد دلالتش تامّ است، ودر چهره‌ای است روشنتر و جالبتر از کلام دیگر، و می‌تواند ذوق‌ها را تحت تأثیر قرار دهد. آری، جهتی برای بکاربردن این فصاحت نیست مگر آنکه کلام به سبکی ادا شود که برای بیان مطلب صحیحتر است. و جهت آن لفظی اختیار شود که به آن معنی اختصاص بیشتری دارد، و دلالتش برآن کاملتر است، و در این جهت می‌تواند به کلام ارزش ومزیّتی دهد. پس بایستی نخست خود کلمه‌را مستقلاً مورد بحث قراردهیم؛ قبل از آنکه در نظم جمله داخل گردد، و قبل از آنکه در جمله معنائی دهد که برای افاده آن ناچار بایستی به کلمهٔ دیگری ضمیمه شود.

آیا می شود تصوّر کرد که لفظی از جهت دلالت، از لفظ دیگر برتر است؟ مثلاًدلالت «رَجُل» برمعنی آن بیشتر است از «فَرَس» برمعنی آن؟ یا می شود گفت دو اسم که برای شئ واحدی وضع شده‌اند، یکی از جهت اخبار زیباتر از دیگری است؟ مثلاً «لَیث» دلالتش برحیوان درنده بهتر از «اَسَد» است ؟ و یا اگر خواستیم بین دو زبان مثلاً عربی وفارسی مقایسه‌ای کنیم آیا صحیح است بگوئیم کلمهٔ«رَجُل» دلالتش بیشتر از معادل آن در فارسی است؟

نه، هیچ گاه چنین نیست. بلکه دو کلمه بدون ملاحظه موقعیّت آنها در نظم کلام هیچ برتری نسبت به یکدیگر ندارند. ما وقتی می‌گوئیم فلان لفظ فصیح است که موقعیّت آنرا بلحاظ نظم کلام و تناسب آن با معانی کلمات مجاور آن بحساب آوریم. اینکه می‌گوئیم فلان لفظ درمحلّ مناسب خود جای گرفته، و در گوش خوش آیند، و بر زبان‌آسان است مقصود همان حسن توافق و تناسبی است که از جهت معنی میان این لفظ بالفظ دیگر وجود دارد.

در آیهٔ شریفهٔ: «وقیلَ یا اَرضُ ابْلَعی ماءَکِ، ویاسَماءُ اَقْلِعی. وغیضَ الْماءُ، وقُضِیَ الْاَمرُ، وَاسْتَوَتْ عَلَی الجُودیِّ، وقیلَ بُعداً لِلقَومِ الظّالِمینَ»ـ دقّت کنید، آیا اگر معنی «ابلَعی» را بتنهائی

مورد توجّه قرار می دادیم؛ بی آنکه آنرا به معنی ماقبل و مابعدش ارتباط دهیم این لفظ از جهت فصاحت همان مقصود را می رسانید؟ البته، نه. همین گونه است الفاظ دیگر آیه: حرف ندا بصورت(یا) آمده است نه بصورت«اَیّ»زیرا اَیُّ راجائی می آورند که مخاطب رابزرگ شمارند. امّا چون اینجا مخاطب جماد است اقتضای حال این است که حرف «یا» بکار رود. ضمیر (کِ) به «ماءَ» اضافه شده است تا معلوم شود که زمین بایستی آب خود را فرو برد. فرمانی برای آسمان و زمین صادر شده که مختصّ به آنهاست. آمدن فعل مجهول دلالت بر وجود یک فرمانده توانا می کند که با فرمانش کارها بی هیچ تردید و بی هیچ فاصله ای انجام می پذیرد.

و خلاصهٔ تأکید مطلب با جملهٔ: قُضِیَ الاَمرُ و اعلام نتیجه با جملهٔ: وَاسْتَوَتْ عَلَی الجُودیّ، از خصوصیّات آیه است که با تجسّم جریان شکوه و عظمتی را در ذهن پدید می آورد. این خصوصیّات هیچ گونه ارتباطی بالفظ از آن جهت که صوتی است مسموع و حروفی است که در نطق دنبال هم می آیند ندارد. بلکه این اوصاف بجهت همبستگی عجیبی است که میان معانی الفاظ است.

در نمونه های شعری می بینیم کلمه ای درجائی زیبا و به ذوق ما کاملاً خوش آیند است ولی همان کلمه در جای دیگر سنگین و نامتناسب است. چنانکه لفظ «شَیئ» در بیت ابوحیّة بسیار زیباست ولی در بیت متنبّی سبک و نازیبا.

بیت ابوحیّة:

إذامـاتَـقـاضَـی الـمَـرءَ یَـومٌ‌وَلَـیـلَـةٌ   تَـقـاضـاهُ شـیـئٌ لایَمَلُّ التَّـقـاضِـیا

هر وقت که شب و روز ازآن مرد کریم تقاضا و درخواستی کنند مورد احسان واقع می شوند. و خواهش آن مرد کریم هم فقط یک چیز است و آن اینکه درخواست کننده هیچ گاه از تقاضا کردن خود ناراحت و خسته نشود.

بیت متنبّی:

لَـوالـفَـلَـکُ الـدَّوارُاَبـغَـضْـتَ سَعْیَهُ   لَـعـوَّقَـهُ شَـیـئٌ عَـنِ الـدّورانِ

تو اگر مایل نباشی که فلک گردنده گردش کند چیزی جلوآنرا می‌گیرد، و آنرا از گردش باز می دارد.

فصل دوم

«بحث در عقیده راجع به فصاحت و بلاغت»

بحث ما در این فصل پیرامون عقائدی است درباب فصاحت و بلاغت، وبیان و براعت، و هر موضوعی که از این مقوله است. یعنی هرموضوعی که برتری گوینده‌ای را بر دیگری تعیین می کند؛ از آن جهت که سخنی را برزبان جاری کرده، و مطلبی را بیان داشته، و شنوندگان خود را به مقاصد و اغراضی آگاه ساخته است، وبدان هدف که مافی الضمیر خود را برای آنها اعلام نماید، و از مکنونات خویش پرده بردارد. معلوم است که این تعبیرها و هرتعبیر دیگری مشابه آن، یعنی هر تعبیری که در آن فقط لفظ را توصیف می‌کنند، و فضل و مزیّت، تنها به لفظ نسبت داده می شود نه به معنی، وقتی دارای مفهوم است که بخواهند کلام را به حسن دلالت وصف کنند. مثلاً مقصودشان این باشد که بگویند این کلام در فلان مورد که آورده شده دلالتش تامّ است، و نیز در چهره‌ای است که نسبت به کلام دیگر روشنتر و زیباتر و دلپسندتر است، و شایستگی آنرا دارد که ذوق ها را تحت تأثیر قرار دهد، و دلها را مجذوب نماید، و می تواند زبان ستایشگران را به مدح و توصیف وادارد، و حاسدان را خوار سازد.

پرواضح است که ما وقتی می توانیم این صفات را درمورد کلامی نسبت به کلام دیگر بکار بریم که مقصود و معنی کلام بگونه ای ادا شود که برای بیان مطلب صحیحتر باشد، و برای آن معنی هم لفظی اختیار گردد که به آن معنی اختصاص بیشتری دارد، و آنرا روشنتر می سازد، و در دلالت برآن معنی کاملتر است، و خلاصه می تواند به کلام شرافتی دهد، و مزّیت شایانی را در آن آشکار سازد. حال که مطلب چنین است پس ابتدا بایستی به خود کلمه مستقلاً توجّه کنیم، قبل از آنکه در نظم جمله بندی داخل شود، وقبل از آنکه بصورتهائی در آید که کلام بجهت آنها در چهرهٔ اخبار و امر و نهی و استفهام و تعجّب ظاهر می شود، و قبل از آنکه کلمه درجمله معنائی دهد که برای افاده آن معنی بایستی به کلمهٔ دیگری منضم گردد، یابرلفظ دیگری مبتنی شود.

آیا می توان تصور کرد که بین دو لفظ از جهت دلالت امتیازی وجود داشته باشد؟ یعنی دلالت این لفظ برمعنائی که جهت آن وضع شده است بیشتر باشد از دلالت لفظ دیگر برمعنی آن؟

مثلاً دلالت کلمهٔ «رجل» برمعنی آن بیشتر باشد از «فرس» برمعنی آن؟ آیا ممکن است تصوّر کرد دو اسم که برای شئ واحدی وضع شده‌اند فضیلتی بر یکدیگر در دلالت دارند؟ مثلاً لفظ «لَیث» دلالتش برحیوان درندهٔ معروف از لفظ «اَسَد» بیشتر است؟ و لفظ یکی از جهت واضح بودن معنایش از لفظ دیگر روشنتر و گویاتر است؟ مسلّماً،نه. حتّی اگر بخواهیم میان دوزبان از قبیل فارسی و عربی مقایسه‌ای کنیم آیا می توانیم بگوئیم: مثلاً «رجل» که برای انسان مذکّری وضع شده‌است دلالتش بیشتر است از معادل و نظیرش در فارسی، یعنی کلمهٔ مرد؟

آیا این مطلب در ذهن کسی هرچند بکوشد خطور می‌کند که بگوید دوکلمه بدون ملاحظهٔ موقعیّت آنها درنظم وتألیف کلام تفضیلی نسبت به یکدیگر دارند؛ به این عنوان که آن لفظ بیشتر مأنوس و مستعمل است، و این یکی نامأنوس و غریب است؟ و گفته شود که حروف آن لفظ نسبت به این یکی خفیفتر، و ترکیب حروفش ظریفتر، و تلفظش برزبان آسانتر است؟ آیا فردی را پیدا می‌کنید که بگوید این لفظ فصیح است؟ مسلّماً، نه. اینطور نیست مگر آنکه موقعیّت کلمه را بجهت نظم کلام و تناسب معنی آن با معانی الفاظ مجاور آن، و برتری آنرا از لحاظ انس با کلمات دیگر در نظر آوریم.

آیا کسی گفته است که مثلاً در فلان کلام این لفظ دقیقاً در جای خود قرار گرفته، و مورد پسند ذوق است. و یا بعکس، فلان لفظ غیر متمکن و دور از ذهن وناخوش آیند است؟ مگر آنکه بگویند تمکّن عبارت است از حسن توافق میان این لفظ بالفظ دیگر از جهت معنی، و غرض از غیر متمکّن بودن و نابجائی کلمه‌ای این باشد که میان آن و کلمات دیگر سوء تناسب است، و لفظ اوّل نسبت به لفظ دوّم در افادهٔ معنی شایسته نبوده‌است. اگر در آیهٔ زیرتأمل نمائید، و اعجاز قرآن از این تأمّل بر شما تجلّی کند، و آنچه را که می بینید و می شنوید شما را مجذوب و مقهور خود سازد دیگر شک نخواهید کرد که این مزیّت آشکار و این فضیلت مقهور کننده تنها بجهت یک امر است و آن ارتباط کلمات است با یکدیگر از جهت معنی:

وقیلَ یا اَرضُ ابْلَعی ماءَکِ ویا سَماءُ اَقلِعی، و غیضَ الماءُ، وقُضِیَ الأمرُ، واسْتَوَتْ عَلَی الْجودیِ، وقیلَ بُعداً لِلْقَومِ الظّالِمینَ[۱].

بخوبی فهمیده می شود که زیبائی و شکوه این آیه فقط بلحاظ آن است که لفظ اوّل با لفظ دوّم، و سوّمی با چهارمی، تاآخر، از جهت معنی، حسن ارتباط دارد، و مزیّت هم در خلال نظم و ترتیب این کلمات پدید آمده و از مجموع همین کلمات حاصل گردیده‌است.

---

۱ ـ هود ٤٤

اگر شما در این مطلب شکی دارید کمی بیشتر دقّت کنید. ببینید اگر لفظی را از بین این الفاظ بردارید، و معنی آنرا مستقلاً مورد دقّت قرار دهید. مثلاً معنی «اِبلَعي» را بتنهائی اعتبار کنید؛ بی آنکه به معانی کلمات ماقبل و ما بعد آن مرتبط سازید، آیا این لفظ از جهت فصاحت همان مقصود را می رساند؟ مسلّماً، نه. همین گونه است الفاظ دیگر آیه. چگونه ممکن است در موضوع مذکور تردید کرد و حال آنکه عظمت آیه در این است که زمین مورد خطاب گردیده و به آن امر شده است؟ و نیز عظمت آیه در این است که ندا با حرف «یا» آمده نه با «اَیُّ» یعنی نفرموده است :یا اَیَّتُهَا الاَرضُ[۲].و بعد کلمه(ماء)به «کِ» اضافه شده است[۳]. یعنی نفرموده است: اِبلَعي الْماءَ.

و پس از آنکه زمین را خطاب می‌کند، و به کاری که مختصّ به آن است فرمان می دهد، آسمان رامخاطب ساخته است. و آسمان را هم به کاری که درشأن آن است امر فرموده: «ویاسَماءُ اَقلِعي». سپس جمله: «وَغیضَ الماءُ» ذکر شده است. یعنی فعل بصورت مجهول آمده تا نشانه آن باشد که زمین این آب را به امر فرمانده نیرومندی فرو برده است. بعلاوه این چند جمله بوسیلۀ جملۀ دیگری تأکید شده. یعنی فرموده است: «وقُضِيَ الاَمرُ» یعنی کارها تماماًانجام یافت. در پایان دستورها هم این عبارت را اعلام می فرماید که: و اسْتَوَتْ عَلَی الجُودیِّ. که علاوه بر مطالب یاد شده اضمار کلمه «سفینة» گردیده است قبل از ذکر چنانکه شرط تفخیم است[۴]، و دلالت بر پایان جریان امر می‌کند. و نیز مقابلۀ «قیلَ» در خاتمه آیات با «قیلَ» درافتتاح آیات. اینهاست خصوصیّات آیات قرآن که با اعجازش دلها و افکار ما را از شگفتی و عظمت پرمی سازد، و با تجسّم جریان امر هیبت و شکوهی در ذهن ما پدید می آورد، و نفس ما را از هرطرف احاطه می نماید. آیا تصوّر می‌کنید این خصوصیّات با لفظ از حیث آنکه لفظ صوتی است مسموع، و حروفی است که درنطق دنبال یکدیگر می‌آیند ارتباطی دارد؟ یا این اوصاف تماماً بجهت آن همبستگی و ارتباط عجیبی است که میان معانی الفاظ می باشد؟

با این بیان مقصود ما کاملاً روشن شد، و هیچ جای شکّی باقی نماند. روشن شد که الفاظ از حیث این که مجردند، و کلماتی مفردند مزیّتی نمی یابند، بلکه فضیلت و عدم فضیلت الفاظ

۲ ـ «اَیُّ» را جائی می آورند که بخواهند طرف خطاب را بزرگ شمارند. ولی چون در اینجا خداوند فرمان را به جماد صادر می فرماید اقتضای مقام آن است که برای ندا حرف «یا» بکار رود.م

۳ ـ یعنی آن قسمت آبی که از آن خودت هست فرو ببر.م

٤ ـ اضمار سفینه قبل از ذکر بدان جهت شده است که داستان کشتی نوح برسر زبانها بوده و گمان نمی رفته است کسی از آن غفلت داشته باشد.م

مربوط است به تناسب معنی لفظی با لفظی دیگر که پیش از آن آمده یا بعد از آن قرار گرفته است.

از جمله شواهد مثال این است که ما می بینیم کلمه‌ای در یک جا به ما نشاط و لذّتی می دهد، و باذوق مامأنوس است ولی همان کلمه در جای دیگر برذوق ما سنگین می آید، و برای ما نامطبوع و نامأنوس می‌گردد. اینک لفظ «اَخْدَع» را در بیت حماسة ملاحظه نمائید:

تَلَفَّتُّ نَحْوَالحيِّ، حتّٰى وَجَدْتنی وَجِعتُ مِنَ الاِصْغاءِ لِيتاً واَخْدَعا[۵]

بجانب آن قبیله روی آوردم و آنقدر به مردم آن نزدیک شدم که از گوش دادن به سخنان آنها رگ گردنم بدرد آمد

و بیت بحتری:

وانّی. وَاِنْ بَلّغتَنی شَرَفَ الغِنیٰ وَاَعْتَقْتَ مِن رِقِّ المَطامِعِ اَخْدَعی[۶]

اگر چه مرا به مقام شریف بی نیازی رساندی، و رگ گردنم را از بندگی طمع آزاد کردی. ملاحظه می‌کنید که کلمهٔ «اَخدَع» در این دو مورد لطافت و حسنی دارد که برهیچ کس پوشیده نیست. حالا همین کلمه را در بیت ابوتمّام دقّت نمائید.

یادَهرُ قَوِّمْ مِن اخدَعیک. فَقَد اضجَجْتَ هذَاالأنامَ مِن خُرُقِک[۷]

ترجمه: ای روزگار رگهای گردنت را مستقیم ساز. تو از کارهای احمقانه ات این مردم را به ضجّه و گریه انداخته‌ای [توضیح: یعنی تکبّر را رها کن و بیش از این به ما بی اعتنا مباش.] اگر خوب توجّه کنیم می فهمیم که این کلمه تا چه حدّ بر گوش سنگین است و در ذهن نامطبوع، چندین برابر آن نشاط و لذّت و انسی که از ابیات پیش احساس می‌کردیم.

ازنمونه های جالبتر لفظ «شئ» است که در یک جا زیبا و لطیف جلوه می‌کند. و همین لفظ در جای دیگر زشت و نامطبوع می شود. برای ادراک این نمونه به گفتهٔ عمربن ابی ربیعة مخزومی توجّه کنید:

ومِنْ مالیءُ عَیْنَیهِ مِن شَیْءٍ غَیرِه اِذٰاراحَ نَحْوَالجَمرَةِ[۸] البیضُ کَالدُّمیٰ

۵ ـ بیت مذکور از صمة بن عبدالله بن طفیل است، دربارهٔ دختر عمرموسوم به «رَیّا». حماسة [المرزوقی] ۳: ۱۲۱۸ ـ ح

اَخدَعان: دورگ است در دوجانب گردن که مخفی است و بطرف داخل کشیده شده‌اند.

لَیت: صفحه گردن است. و گفته‌اند نزدیکترین صفحه های گردن به سر می‌باشد. ح . ن

۶ ـ دیوان بحتری [۲: ۱۲۴۱]ـ ح

۷ ـ خرق، به ضمّ خاء بمعنی خشونت و احمقی و جهالت است. مقصود از تقویم اَخدَعَین، دور کردن تکبر و خشونت است. و به کسی که متکبر و سرکش است «شدید الاَخدَعَین» گویند. ش «قَوِّم» از مصدر تقویم، یعنی از اعوجاج و کجی در آوردن. راست نگهداشتن گردن در فارسی کنایه از تکبّر است که دربیت با مقصود شاعر منافات دارد.م

۸ ـ اصل جَمرة بمعنی قبیله مجتمع است. برای مکان اجتماع نیز به کار رفته است. و از همین معنی است کلمهٔ «جَمَرات» بلحاظ رمی سنگریزه.

او از کسانی است که وقتی به یک قبیله متنعّم روی می آورد چشمهای خود را از چیزهای دیگران پر می‌کند [توضیح: مقصود از چیزهای دیگران مال و متاع است.]

و گفتار ابوحیّة:

إذا ماتقاضیَ المَرءَ یومٌ ولَیّلَةٌ   تقاضاهُ شیئٌ لایَملُّ التقاضیا

هر وقت که شب و روز از آن مرد کریم تقاضائی کنند فوراً مورد احسان او واقع می شوند. و خواهش آن مرد کریم تنها این است که درخواست کننده هیچ گاه از تقاضای خود ناراحت و خسته نگردد.

می بینید که لفظ «شیئ» از جهت قبول ذهن و ذوق چه زیبائی و چه موقعیّت خاصّی دارد. اکنون همین لفظ را در بیت متنبّی ملاحظه کنید:

لَوالفَلَکُ الدوّارُ اَبْغَضْتَ سَعْیَهُ   لَعَوَّقَهُ شَیْئٌ عَنِ الدَّوَرانِ[۹]

تو آنقدر صاحب قدرتی که اگر مایل نباشی فلک گردش کند، چیزی جلو آنرا می‌گیرد و آنرا از گردش باز می دارد.

ملاحظه می‌کنید که لفظ «شیئ» در اینجا چقدر بر ذهن سنگین می آید، و نسبت به حسن قبول و موقعیّتی که در بیت گذشته داشت چگونه سبک و نامناسب می باشد.

البته دامنه این بحث دراز است. چه ممکن است دو فرد را پیدا کنیم که هر دو یک کلمه واحد را بکار برده باشند ولی یک از آن دو کلمه به اوج آسمان سر برکشیده و دیگری به زمین پستی فرود آمده باشد. اگر کلمه ای که زیباست زیبائی آن از جهت لفظ باشد، و بالذات و بتنهائی مستحق شرافت گردد. بی آنکه سبب زیبائی را در نحوۀ ترکیب آن کلمه با دیگر کلمات در نظر گیریم کیفیّت کلمه نبایستی دگرگونی یابد. و آن لفظ یا برای همیشه زیبا و دلنشین خواهد بود و یا

---

۹ - اعراب «فلک» هم رفع روایت شده است و هم نصب. ونصب اولی است. چه حرف «لو» فعل می خواهد. لذا واجب است فعلی که فلک را نصب دهد جهت آن اضمار شود. و بایستی فعلی هم «سعی» را که مضاف به ضمیر است نصب دهد و آن فعل «ابغضت» است که مفسّر فعل مضمر است. و تقدیر فعل ناصب به این صورت است: لَوکَرِهتَ الفلکَ- یعنی: دوران الفلک. وفعل (ابغضت) مفسّر است و محلی از اعراب ندارد. مانند آیه: والقمَرَ قَدَّرناهُ مَنازِلَ... که «قدّرنا» همان ناصب ضمیر «ه» است درحالی که مفسّر است و محلی از اعراب ندارد، و تقدیر چنین است: وقدّرنا القمرقدّرناه- البته بعضی علماء کلمه «قمر» را در این آیه به مبتدا بودن رفع داده اند.

و نیز ممکن است فعلی که برای «فلک» اضمار می شود رافع آن باشد مثل اینکه گفته شود: لوخالَفَکَ الفَلکُ. وفعل «ابغضتَ» تفسیر آن و دلیل آن گردد. دیوان متنبی ص۴٤۱ ج ۲-م

این بیت از قصیده‌ای است در مدح کافور اِخشیدی بدین مطلع:

عدوّک مذموم بکل لسانِ   ولوکان من اعدائک القمرانِ

دیوان، شرح واحدی [۶۷۵]-ح

دائما زشت و نامطبوع، و دیگر گوینده‌ای را نخواهیم دید که نگران باشد از اینکه چگونه مطلب را بیان کند، و به چه صورتی آنرا تعبیر نماید. به چه نحوی وارد موضوع شود، و چگونه از آن خارج گردد. این همان مطلبی است که ممکن است کسی مکرّربرزبان جاری کند ولی وقتی نفس خویش را کاملاًبررسی می نماید بطلان آنرا در می یابد، زیرا می فهمد از سخنانی است که حقیقة در اعتقادش محکم و استوار نمی‌گردد، و به هیچ شکلی در تصوّرش درست نمی آید.

خلاصهٔ فصل سوم

بلاغت مربوط به معنی است نه به لفظ

فرق است میان حروف منظوم و کلمات منظوم. بدین معنی که نظم حروف عبارت است از توالی آنها در نطق و حال آنکه موقعیّت کلمات منظوم در کلام نسبت به یکدیگر اعتبار می شود. نظم حروف اقتضایش نظم معنی نیست. و اگر واضع لغت بجای «ضَرَبَ» «رَبَضَ» گفته بود هیچ اشکالی بوجود نمی آمد. امّا در نظم کلمات شما ترتیب معانی کلمات را طبق ترتیب آنها در نفس خودتان دنبال می‌کنید.

با تشخیص این فرق می فهمیم که مقصود از نظم کلمات این است که الفاظ در دلالت وابستگی به یکدیگر داشته باشند، و معانی کلمات به وجهی که عقل حکم می‌کند به یکدیگر مربوط گردند. بنابراین اگر از الفاظ دلالت را بگیریم هیچ لفظی نسبت به لفظ دیگرحقّ تقدّم ندارد، و اصولاً ترتّبی در الفاظ تصوّر نمیٰ شود.

دلیل روشنتر: نظمی را که بلغا توصیف می‌کنند، و مراتب بلغا بسبب آن درجه بندی می شود هنری است که در آن از فکر استمداد می شود. و اگر دقّت کنیم می بینیم که فکرهم ناگزیر به معانی پیوستگی دارد نه به الفاظ. وهمان است که صنعت و هنر در آن ظاهر می‌گردد، و قالبریزی و صورتسازی و طرحریزی در آن پدید می آید.

ممکن است گفته شود که نظم در الفاظِ بهرحال موجود است، و تعقّل درنظمی که شما برای معانی معتقدید وقتی ممکن است که الفاظ را بصورتی خاصّ مرتّب کنید. جواب گوئیم. آیا متصوّر است که مادر موقعیّت لفظی نسبت به لفظ دیگر فکر کنیم، و درنتیجه لفظی را پس از لفظ دیگر یا پیش از آن بیاوریم، و بگوئیم این لفظ صلاحیت دارد که مثلاً اینجا باشد زیرا دارای حرف ضاد است، یا فلان وصف را دارا نیست؟ یا بگوئیم: این لفظ صلاحیت این محلّ را دارد چون معنایش این است، و مقصود و غرض کلام در اینجا چنین اقتضا می‌کند، و با معنی ماقبل یا مابعد آن تناسب دارد؟

بنابراین بایستی گفت که ترتیب الفاظ براساس نظم خاصّ مطلبی است که بتبع معنی لفظ

بوجود می آید. یعنی وقتی معنائی اقتضایش این بود که در ذهن ما ابتدا قرار گیرد لفظ دالّ برآن هم ایجاب می‌کند که دربیان آن اوّل قرار گیرد. ممکن است برای بعضی مشکل باشد که بگویند فلان کلام کلامی است که معانی آن نظم یافته است، وعرف علما هم چنان است که کلام را اینگونه تعریف نکرده‌اند، ولی بجای نظم معانی تعبیر دیگری که شبیه به همین نظم معنی است دارند وگفته اند. عالم بلیغ معانی را یکی پس از دیگری درذهن خود مرتّب می سازد، و آنها را درجه بندی می‌کند، و یکی را براساس دیگری می آورد. یعنی معنائی را اصل و معنای دیگری ر تابع آن‌قرار می دهد. اینها همه تعبیرهائی است که مربوط به اوصاف متعلّق به معنی است نه مربوط به لفظ.

خلاصه آنکه، نمی توان برای لفظ موقعیّتی را قائل شویم بی آنکه معنایش را بدانیم. و نمی شود در الفاظ از حیث آنکه الفاظ اند نظمی را منظور کنیم. بلکه ترتیب و نظم را تنها درمعانی جستجو می نمائیم. وچون کار ترتیب معانی در نفس تمام شد دیگر احتیاجی نیست که برای ترتیب الفاظ بار دیگر شروع به فکر کردن نمائیم؛ بلکه متوجّه می شویم که خود الفاظ برای ما مرتّب می شوند زیرا الفاظ در خدمت معانی اند، و تابع آنها و ملحق به آنها هستند، و علم به موقعیّتهای معانی در نفس ما علمی است به موقعیّتهای الفاظ دالّ بر آن معانی.

فصل سوم

«بلاغت مربوط به معنی است نه لفظ»

از جمله مطالبی که بایستی پس از بحث پیشین مطرح کنیم فرق میان حروف منظوم و کلمات منظوم است.

توضیحاً: نظم در حروف عبارت است از توالی آنها در نطق، فقط. یعنی نظم حروف اقتضایش نظم معنی نیست. و نظم دهندهٔ حروف درباب نظم حروف هیچ یک از طریقه های عقل را که در مورد معنی منظور می نماید دنبال نمی‌کند. بنابراین اگر واضع لغت بجای «ضَرَبَ» «رَبَضَ» گفته بود هیچ خللی در کار پدید نمی آمد، و هیچ ایرادی هم بر او وارد نبود. ولی درباب نظم کلمات چنین نیست، زیرا شما در تنظیم کلمات آثار وترتیب معانی کلمات را طبق ترتیب آنها در نفس ودر فکر خودتان دنبال می‌کنید. این نظمی است که در آن موقعیّت کلمه ها نسبت به یکدیگر اعتبار می شود. یعنی نظمی نیست که معنی آن «ضَمّ کلمه ای باشد به کلمه دیگر بهرگونه که آورده شود و بهرطور که اتّفاق افتد».

می توان گفت که نظم کلام در نظر ادبا همانند بافتن پارچه و ترکیب کردن مواد و رنگها، و نظیر قالبریزی و ساختن بناست. شبیه طرّاحی و رنگامیزی است. و خلاصه همچون مصنوعی است که ایجاب می‌کند اجزای آن من حیث المجموع مورد دقّت و توجّه قرار گیرند. حتّی گذاشتن یک کلمه در محلّی که نهاده شده است علّتی دارد که اقتضا می‌کند این کلمه در همان‌جا باشد. و اگر در محلّ دیگر گذاشته شود درست نیست، و معنی منظور هم حاصل نمی شود.

* * *

اما فایدهٔ شناختن فرق حروف منظوم و کلمات منظوم این است که وقتی این فرق رافهمیدیم متوجّه می شویم که مقصود از نظم کلمات آن نیست که الفاظ در گفتار دنبال هم قرار گیرند، بلکه مقصود این است که الفاظ در دلالت، به یکدیگر وابستگی داشته باشند، و معانی کلمات بصورتی که عقل حکم کند به یکدیگر مربوط شوند. و چگونه ممکن است تصوّر شود که غرض از نظم کلمات توالی الفاظ باشد در گفتار، وحال آنکه برما ثابت شد که آنچه در نظم کلمات معتبر است

همان پیوند کلمات با یکدیگر است، وثابت شد که نظم کلمات شبیه قالبریزی و رنگامیزی و طرّاحی و نقّاشی است؟ با این بیان ما دیگر شکّ نداریم که اگر لفظی جنبهٔ دلالتش را کنار گذاشتیم هیچ موقعیّت معتبری نسبت به لفظ ماقبل و مابعدش نخواهد داشت. و جائی برای شکّ در این موضوع نیست که الفاظ از حیث اینکه الفاظ اند استحقاق نظم مخصوصی را ندارند. و اگر از الفاظ که همان لغات می باشند دلالت را بگیریم هیچیک از آنها نسبت به دیگری حق تقدّم ندارد. و اصولاً تصوّر نمی شود که بایستی در آن الفاظ ترتیب و نظمی باشد.

اگر شما کودکی را وادار کنید که قسمتی از «کتاب العین» یا «جَمهَرَة»[1] را حفظ کند؛ بی آنکه از آن کتاب مطلبی را برایش روشن کنید، و او را وادار سازید که فقط صور و اشکال الفاظ را ضبط نماید؛ آنچنانکه پرندگان می آموزند خواهید دید اصلاً بخاطرش نمی آید که لفظی را لازم است مؤخّر بیاورد یا لفظی را بایستی مقدّم ذکر کند، و حال او مثل کسی است که سنگریزه هائی را بدون اندیشه می اندازد، یا مانند کسی است که گردو می شمارد. مگر آنکه مقیّد باشید که آن کودک برای حفظ ترتیب نوشته ای کلمات را طبق حروف الفبا رعایت کند.

* * *

دلیل دیگر: اگر مقصود از نظم خود لفظ است، بتنهائی نه ترتیب معانی در نفس و سپس بیان الفاظ در ازاء معانی آنها، موقعیت دو لفظ در نحوبایستی مختلف باشد،[2] بدین معنی که یک لفظ دارای حسن نظم باشد، و لفظ دیگرفاقد آن. زیرا این دو لفظ بوسیلهٔ توالی الفاظ در گفتار احساس واحدی را برمی انگیزند. واین طور نیست که بگوئیم یکی معنائی را معلوم و آشکار می نماید و دیگری آنرا مبهم و مجهول می‌گذارد.

و دلیل دیگری که از همه دلایل روشنتر است اینکه: نظمی را که بلغا آنرا توصیف می‌کنند، و بسبب آن مراتب بلاغت درجه بندی می شود هنر و صنعتی است که در آن ناگزیز از فکرکمک گرفته می شود. و وقتی این نظم از نوع جمله ای باشد که در آن از فکر استمداد می شود، و با اندیشه استخراج می‌گردد شایسته آن است که شخص در این اندیشه دقّت کافی کند که آیا این فکر به چه چیز وابسته است؟ آیا به معانی پیوستگی دارد یا به الفاظ؟ آیا از میان معانی و الفاظ چیست که فکر و اندیشه شما با آن همراه می شود؟ این همان مطلبی است که صنعت و هنرشما در آن ظاهر می‌گردد، و قالبریزی و نظم و صورتگری شما در آن پدید می آید. و محال است که مادر مطلبی

---

۱ ـ «معجم العین» از خلیل بن احمد، و «الجمهرة» از ابن دُرَید، دو معجم معروف در لغت اند.ح

۲ ـ و در نتیجه همهٔ اعرابها در موقعیّت بایستی یکسان، والفاظ هم در ترتیب، باهم مساوی باشند.م

بیندیشیم ولی چیزی درزمینهٔ آن نسازیم بلکه در زمینه ای غیر آن چیزی بسازیم[۳].

اگر چنین امری ممکن باشد بنّا هم خواهد توانست در موضوع ریسندگی و بافندگی فکر کند، تا بدان وسیله بنائی را از آجربسازد، و این از محالات است. حال اگر کسی بگوید که: نظم در الفاظ بهرحال موجود است و ترتیبی که شما برای معانی معتقدید وقتی معقول است که الفاظ را منظّم کنید، و بصورتی خاصّ مرتّب سازید. جواب گوئیم: این همان سخنی است که شبههٔ اخیر را تجدید و تکرار می‌نماید. آنچه شبهه را حلّ می‌کند این است که دقّت کنیم ببینیم آیا می توانیم تصوّر کنیم که مادر موقعیت یک لفظ نسبت به لفظ دیگر بیندیشیم، و درنتیجه لفظی را پیش از لفظ دیگر یا بعد ار آن بیاوریم، و بگوئیم این لفظ صلاحیت دارد که در اینجا باشد چون فلان صفت را دارد[۴]؟ یا نه نمی توانیم بلکه چنین بایستی گوئیم که: این لفظ صلاحیت این محلّ را دارد چون معنایش چنین است، و دلالت براین مقصود می‌کند، و مقصود و غرض کلام در اینجا این طور ایجاب می‌نماید، و معنی لفظ ماقبل آن با معنی این لفظ متناسب است[۵]؟ اگر تو خوانندهٔ عزیز تصوّر می‌کنی که فرض اوّل صحیح است هرچه می خواهی بگو، و بدان که آنچه را ما در این باره گفته‌ایم همه باطل است. امّا اگر بیان دوّم را صحیح می شماری خود را دیگر بامطالب گمراه کننده فریب مده، و توجّه به موضوعات ظاهر آراسته و سطحی مکن. و بدان آنچه تصوّرمی‌کنی که در آن هیچ شکّ و تردیدی نیست، یعنی ترتیب الفاظ و توالی آنها براساس نظم خاصّ موضوعی نیست که تو بوسیلهٔ فکر آنرا طلب نموده‌ای بلکه موضوعی است که ضرورةً بسبب مطلوب اول[۶] یعنی معنی لفظ بوجود می آید[۷]. زیرا وقتی الفاظ ظروف معانی شناخته شدند ناچار در موقعیّتهای خود هم از معانی تبعیّت می‌کنند. یعنی وقتی معنائی اقتضایش این بود که در ذهن ما ابتدا قرار گیرد لفظی هم که دلالت برآن می نماید ایجاب می‌کند که [مانند معنی] درگفتار ما اوّل قرار گیرد[۸]. امّا اگراین طور خیال کنی که الفاظ قبل از معانی، بسبب نظم و ترتیب منظور و مقصودند، و اینکه فکر دربارهٔ

---

۳ - خلاصه عبارت آن است که: فکر ما به هرمطلبی ارتباط و علاقه پیدا کند عمل ماهم بهمان مطلب سوق داده می شود.م

٤ - مثلاً بلحاظ آنکه «ضرب» ضاد دارد، یا در پایان آن حرف (باء) می باشد.م

۵ - یعنی در جمله: ضَرَبَ زیدٌ عمرواً - نمی گوییم لفظ ضرب باید ابتدا باشد آنگاه زید وسپس عمرو، بلکه معنی کلام را اساس و علت قرار می‌دهیم، و می‌گوییم چون زید فاعل است و هدف این است که فاعلیت زید را طرح کنیم لذا زید را مقدم آوردیم. و اگر می خواستیم مفعولیت عمرو را عنوان کنیم عمرو را مقدّم ذکر می‌کردیم.م

٦ - مقصود از مطلوب اوّل همان معنی است. ن.ح

۷ - یعنی شما ترتیب الفاظ را به کمک فکر پیدا نکرده‌اید. ترتیب الفاظ مرحله دوم قضیّه است که بواسطه ترتیب معانی که مرحله اول است خودبخودپدیدمی آید.م

۸ - یعنی هنگامی که در ذهن ما فاعلیّت مقدم شود قهراً در گفتار ما هم فاعل مقدم می‌گردد.م

نظمی که بلغا آنرا توصیف می‌کنند فکری است در چهارچوب نظم الفاظ، ویا پس از ترتیب معانی محتاج به فکر می باشی که الفاظ را برنظم و نسق آن بیاوری بایستی بگوئیم که این گمانی است باطل. این توهم برای کسی پدید می آید که دقّت کافی کما هوحقّه درمطلب مورد بحث نکرده است. و چگونه در تنظیم الفاظ تأمّل و تفکّر نکنی در حالی که وجود اوصاف و احوالی را برای الفاظ تصوّر نمی نمائی[۹]؟

و از جمله مطالبی که برای شخص محقّق شبهه ایجاد می‌کند، و ممکن است او را به خطا اندازد این است که بنظرش بغید نماید گفته شود: فلان کلام کلامی است که معانی آن نظم یافته است گوئی عرف علما مطلب را به این طریق بیان نداشته اند. بلی آنها نظم را گرچه در مورد معانی بکار نبرده اند ولی بجای نظم معانی کلمهٔ دیگری را که بهمان معنی است، و شباهت به همان معنی نظم دارد بکار برده اند، و چنین گفته اند: «عالم بلیغ معانی را یکی پس از دیگری در ذهن خود مرتب می سازد، و آنها را درجه بندی می‌کند، و یکی را براساس دیگری می‌گذارد. یعنی فروع را براصول متکّی می سارد، و معنائی را تابع معنای دیگر می‌نماید.» اگر بخواهید تحقیق کنید می یابید که علمای ادب کلمات و رنگامیزی و نقش و قالبریزی، همهٔ این کلمات را برای همان مفهوم آورده اند که خود کلمه ترتیب را برای آن استعاره کرده اند. و شکّی هم نبوده که تمام اینها تشبیه و تمثیلی است مربوط به امور و اوصاف متعلّق به معانی نه الفاظ. لذا بر تو خواننده است. که بفهمی حکم و قاعدهٔ نظم همین حکم و قاعده ای است که مابیان کردیم.

و بدان که وظیفهٔ تو در این راه آن است که در فهم مطالب این فصل اهتمام جدّی کنی، و نکاتی را که من در این بحث یادآور شده ام همیشه در خاطر داشته باشی. زیرا مطالب این بحث اصول و ارکانی است که اگر آنها را در نفس خویش بخوبی جای دهی خواهی دید تمام شبهاتی که در این باب داشته ای زائل شده، و همه شکوک از دل تو خارج گردیده است.

بخصوص این نکته را که گفتم: تصوّر نمی شود که برای لفظ موقعیّتی را قائل شویم بی آنکه معنایش را بدانیم. و قابل تصوّر نیست که در الفاظ از حیث اینکه الفاظند بتوانیم ترتیب و نظمی را منظور کنیم بلکه ترتیب و نظم را تنها درمعانی جستجو می نمائیم، وفکر خود را در آنجا بکار می اندازیم. و چون کار ترتیب دادن معانی تمام شد الفاظ را تابع معانی ساخته دنبال آنها می‌آوریم. به عبارت دیگر: وقتی از ترتیب معانی در نفس فارغ شدیم دیگر نیازی نداریم که در ترتیب الفاظ فکری را از ابتدا شروع کنیم. بلکه خود ما می فهمیم که الفاظ برای ما مرتّب می شوند؛ بحکم آنکه الفاظ در خدمت معانی اند، و تابع آنها و ملحق به آنها می باشند. زیرا علم به

۹ ـ یعنی الفاظ نه فاعل اند و نه مفعول و نه... و این گونه اوصاف متعلّق به لفظ نیست.م

موقعیّتهای معانی در نفس و در فکر علم به موقعیّتهای الفاظ دالّ بر آن معانی است در گفتار.

«در تکمیل این فصل»

بدان ای خواننده که اگر به نفس خویش مراجعه کنی در این باب یک مطلب را کاملاً روشن و معلوم خواهی یافت؛ مطلبی که هیچ شکّی بدان راه نمی یابد. آن مطلب این است که: نظم و ترتیب در کلام وقتی است که قسمتی از کلام به قسمت دیگر ارتباط پیدا کند، و جزئی به جزء دیگر متّکی شود، و کلمه ای را سبب برای کلمه دیگر قرار دهی. این موضوعی است که هرعاقلی آنرا می فهمد، و برهیچ کس پوشیده نیست. بنابراین مابایستی در ارتباط دادن کلمات و بنا کردن کلمات بریکدیگر تأمل کنیم. ببینیم مقصود ومحصول این ارتباط دادن وسبب قراردادن کلمه ای نسبت به کلمه مجاورش چیست؟ اگر در این باب بررسی دقیق کنیم خواهیم دید که حاصل و نتیجهٔ این مطلب آن است که نسبت به یک اسم توجّه و تکیه خاصّی می نمائیم، و آنرا برای فعلی فاعل یا مفعول معرفی می‌کنیم، ویا دو اسم را منظور نظر قرار داده یکی را مبتدا و دیگری را خبر آن می آوریم، یا اسمی را تابع اسم دیگر می‌کنیم؛ به این صورت که اسم دوّم صفت برای اسم اوّل، یاتأکید آن و یا بدل از آن باشد، یا اسمی را پس از کامل شدن کلام بعنوان اینکه وصف یاحال و یا تمیز باشد ذکر می‌نمائیم، یا می خواهیم کلامی که اصلاً وضع و ترکیبش برای اثبات معنائی است بشکل نفی یااستفهام یا تمنی در آید و لذا حروفی که جهت همین معانی وضع شده اند همراه آن می آوریم یا در مورد دوفعل می خواهیم یکی را شرط دیگری قرار دهیم و لذا این دوفعل را پس از حروفی که برای این منظور وضع شده یا پس از یکی از اسمهائی که متضمّن این معنی است[۱۰] می اوریم. و براین قیاس.

وقتی اساس کارچنین است که ترتیب و نظم در کلام محقّق نمی شود مگر آنکه این قواعد و نظائرش در آن عمل گردد، و اینها هم تماماً از موضوعاتی است که هیچ‌یک برگشت به لفظ ندارد، و از مطالبی است که تصوّر نمی شود از صفات لفظ باشد.پس روشن می‌گردد که مطلب برهمان اساسی است که ما گفتیم. یعنی: لفظ در نظم تابع معنی است، و کلمات در گفتار بسبب ترتّب معانی در نفس مرتّب می شوند، و روشن می‌گردد که ترتب کلمات هم در بیان وگفتار بحسب ترتب معانی آنها در نفس است، و اگر الفاظ از معانی مربوطشان خالی شوند بطوری که فقط اصوات و صداهای حروف باشند درهیچ قلب و فکری خطور نمی‌کند، ودر هیچ خاطری نمی آید که ترتیب و نظم در کلام لازم آید، و موقعیّتها و مراتبی برای آنها منظور شود. ولازم آید که تلفّظ این کلمه قبل از تلفظ آن یکی قرار گیرد. از خدا می خواهیم که ما را در راه صواب موفق گرداند.

۱۰ ـ مقصود حروف شرط و اسماء شرط است.

خلاصهٔ فصل چهارم

«بررسی این عقیده که فصاحت و بلاغت در لفظ و معنی است»

بعضی گویند فصاحت همان تناسب لفظی و تعادل در ترکیب حروف است بگونه‌ای که در سخن گفتن برزبان سنگین نیاید، و از نمونه‌های: «ولَیسَ قُربَ قَبرِحَربٍ قَبرٌ» نباشد. جاحظ گوید: «اگر کلام از این تعقیدها پاک و صافی شد فصیح است، و این صفا و پاکی را درجاتی است و درجهٔ نهائی آن معجز است.»

اگر ما وصف فصاحت را به تعریفی که جاحظ کرده‌است محدود کنیم لازم می‌آید که فصاحت را از میدان بلاغت خارج سازیم. و اگر چنین کردیم مطلب از دوحال بیرون نیست: یا در برتری کلامی برکلام دیگر تنها لفظ را اساس قرار می‌دهیم، و یا لفظ را یکی از موجبات تقدّم کلامی برکلام دیگر می‌شماریم. در فرض اوّل فضیلت محدود به لفظ می‌شود، و اعجاز قرآن را هم تنها بلحاظ لفظ خواهیم دانست. ولی پرواضح است که این اندیشه بسیار سبک و نازیبا است. چه با این فرض بایستی بگوئیم که قرآن از جهت نظم عالی، تألیف زیبا، روش دلالت، ابداع در تشبیه، روش تمثیل، اجمال و تفصیل، حذف، فصل و وصل... از هیچ یک از این جهات معجز نیست. و اما بافرض دوّم هم می‌خواهند فصاحت را از ردیف بلاغت و بیان خارج کنند تادر عداد این مسائل نیاید.

ممکن است بگویند فصاحت را اسم مشترکی قرارمی دهیم: گاه برای موردی که معانی فوق الذّکر را برساند، و گاه برای موقعی که به سالم بودن لفظ از ثقالت مربوط گردد. هیچ‌یک از این دو دربحث ما ایجاد اشکال نمی‌کند. و اگر کسی بگوید اصل در اعجاز قرآن همان تلاءم و تناسب حروف است. یعنی با این بیان بخواهد موضوعات دیگری را که علما در اقسام بلاغت گفته‌اند، ودر امر اعجاز مقدّمه است خارج کند بایستی به او گفت که این عقیده با استدلال خودت مخالف است. یعنی بایستی جایز بدانی که در قرآن الفاظ ترتیبی دارند نه برنظم معانی، و نه بصورتی که بواسطهٔ آن، معنی و مفهوم کلام منظورگردد.

همچنین ممکن است گفته شود که تلاءم و تناسب حروف را با دلالت لفظ برمعنی برای قرآن

معجز می دانیم زیرا رعایت این دوبا همدیگر است که کار را بر بشر دشوار می‌کند. گوئیم: شما با این عبارت از مسأله خودتان خارج شده اید، و استحقاق مزیّت را در مورد لفظ از حیث آنکه لفظ است کنار گذاشته اید، و شروع کرده اید که برای دشواری نظم فیمابین معانی راهی انتخاب کنید، و ادعا نمائید که ترتیب معانی آسان است، وبرتری گویندگانی برگویندگان دیگر محدود به حدّی است. اما وقتی که در حروف الفاظ تعادل را منظور نظرقرار می دهید و فضیلت زیاد می شود بایستی گفت که این هم توهّمی بیش نیست. زیرا تعادل حروف همان سلامت کلمه است از عیوبی که مثلاً در بیت ابوتمّام ملاحظه می‌کنیم: «کَریمٌ مَتی اَمدَحْهُ امدحه والوَریٰ...» یا در این بیت: «وقَبرُحَربٍ بمکانٍ قفر...» و چنین لفظهای سالمی هم کمیاب و نادر نیست که فقط شاعرتوانا و گوینده بلیغ قدرت برآوردن آنها را داشته باشد تا قیاس و اندازه گیری اونسبت به سجع و تجنیس هم مستقیم و استوار گردد. و اینکه می‌گوئیم: اَطالَ اللهُ بَقاءَکَ، وَاَدامَ عِزَّکَ و... اینها الفاظی است خالی از تنافر حروف و کراهت در سمع، و همین طورنوشته ها و محاورات ادبا. زیرا وقتی کراهت و تنافر پیدا می‌شود که گوینده خود را به تکلّف اندازد. امّا کسی که به سرشت وطبیعت عادی سخن می‌گوید این زحمت هم در کلامش پیش نمی آید. پس به آن کس که می‌گوید تلاءم وتناسب حروف همراه با دلالت لفظ برمعنی معجز است چون رعایت تعادل حروف که بخواهد همراه با رعایت نظم معانی شود دشوار می‌گردد بایستی بگوئیم که مطلب نوظهوری را آورده است. یعنی می‌گوید جستن و طلب کردن لفظ بسبب معنی مشکل می شود. در حالی که این تصوّری است بیهوده، ورأی عقلاهم عکس آن است. چه عقلا گویند طلب کردن معنی بسبب لفظ دشوار می‌گردد. یعنی صعوبتی که در سجع پدید می آید صعوبتی است که در معانی بجهت الفاظ پدید می آید. و اگر حقّ مطلب را بخواهیم هنگامی که به معنی دست یافتیم، ودر ذهن ما معانی منظم شد دیگر احتیاج نداریم که دنبال لفظ به جست وجو پردازیم، بلکه همان گاه لفظ در برابر چشم ما آماده است.

و نیز نمی شود گفت که ترتیب معانی در نفس عبارت است از اسماء و افعال و حروف. زیر موقعیّت اینها در نفس ما برای ما مجهول نیست تا در آنها به تفکّر و اندیشه نیازمند باشیم. پس ثابت شد که ترتیب لفظ مقصود گوینده نیست. آنچه مقصود قرار می‌گیرد همان ترتیب معانی است. و کسی که بخواهد درباب اعجاز پیرامون لفظ بگردد، و آنرا در این فضیلت سبب قرار دهد جز سرگردانی بهره ای نخواهد داشت.

و اگر بگوئید وقتی مزیّت منحصر به معنی شد دیگر فصاحت از صفات لفظ نخواهد بود، و فقط معنی به فصاحت توصیف می شود و می‌گوئیم این معنائی است فصیح. جواب گوئیم: البتّه

فصاحت از صفات لفظ است. چون فصاحت لفظ عبارت از این است که لفظ دارای وصفی باشد که دلالت برمزیّت مورد بحث ما بکند. و هنگامی که این طور شد دیگر بیهوده است بگوئیم معنی بوسیلهٔ فصاحت توصیف می شود. کما اینکه محال است بگوئیم معنی توصیف می شود به اینکه مثلاً دالّ است.

و علّت آنکه قدما فضیلت را میان لفظ و معنی تقسیم کرده‌اند. حتّی متأخّران هم پیروی نموده‌اند، و طوری وانمود کرده‌اند که هرکس بشنود خیال می‌کند مزیّت در خود لفظ است این است که معانی تنها بوسیلهٔ الفاظ بیان می شود. و ناظم این معانی هم از هنری که در ترتیب این معانی بکار برده‌است برای آگاه ساختن ما راهی ندارد جز با ترتیب الفاظ در گفتار. لذا آمده‌اند ترتیب معانی را تعبیر به ترتیب الفاظ کرده‌اند، یعنی مجاز بکار برده و کنایه کرده‌اند. و سپس این کار را نسبت به الفاظ کرده‌اند با حذف کلمهٔ «ترتیب». آنگاه پس از کلمهٔ «لفظ» وصفی آورده‌اند که منظور آنها را آشکار ساخته است. مثلاً گفته‌اند: «لفظ متمکّن». یعنی متمکّن است بلحاظ معنایش با معنائی که در کلمات مجاور آن قرار گرفته است؛ همان‌طور که گفته‌اند: لفظ مضطرب.

تا اینجا ما از بحث راجع به جنس مزیّت فارغ شدیم. از این پس به تفصیل این مزیّت و بیان جهاتی که این مزیّت از آنجا آشکار می شود می پردازیم.

فصل چهارم

«تحقیق در عقیده آنها که میگویند فصاحت وبلاغت در لفظ ومعنی است»

دراینجا می خواهیم شبههٔ دیگری را طرح کنیم؛ البتّه شبهه ای است ضعیف و امید است آنها که بدون مطالعه معتقد به این عقیده شده اند به بحث در این شبهه رغبت نشان دهند.

شبهه این است که: بعضی مدّعی اند فصاحت معنائی ندارد جز تناسب لفظی، و تعدیل در ترکیب حروف با یکدیگر طوری که در گفتار برزبان سنگین نیاید. یعنی از نمونه هائی که جاحظ از قول شاعر انشاد کرده است نباشد که:

وَقَبرُحَربٍ بِمَكانٍ قَفرٍ   وَلَيسَ قُربَ قَبرِ حَربٍ قَبرُ[1]

و یا مانند گفته ابن یسیر:

لاأُذيلُ[2] الآمالَ بَعدَكَ اِنّي   بَعدَها بِالآمالِ جِدُّ بَخيلُ
كَم لَها مَوقِفٍ بِبابِ صَديقٍ   رَجَعَتْ مِن نَداهُ بِالتَّعطيلِ
لَم يَضِرْها ـ وَالحمدُلِلّهِ ـ شيءٌ   وَانْثَنَتْ نَحوَعَزفِ نَفسٍ ذَهولِ[3]

من پس از تو آرزوها را سبک نخواهم شمرد، و از آن پس نسبت به آمال سختگیری می‌کنم و بخل می ورزم. زیرا بسیار از آرزوها را به درخانهٔ دوست بردم ولی بواسطهٔ بانگ و فریاد دوست که می‌گفت کسی نیست و تعطیل است آرزوها نومید برگشتند. خدا را شکر که جوابهای منفی زیانی

---

۱ ـ قبر حرب در مکان بی آب و گیاهی است، نزدیک قبر حرب هم قبری نیست. گوینده آن درست معلوم نیست.م

۲ ـ لاأُذیلُ الآمال: آرزوها را ناچیز نمی شمارم.

۳ ـ عزفت النفس عن الشیٔ عزفا و عزوفاً، یعنی نفس با بی رغبتی و یا با ملال ازآن روی بگردانید. می‌گوید: آمال من به صفتی از صفات نفس من یعنی به بی اعتنایی و فراموشکاری فراوان برگشته اند. واین صفتی که حاکم برآمال من شده‌است همان انصراف از امور و بی اعتنایی به آنهاست. الفاظ این نیمه شعر سبُک و نازیباست و طوری است که نفس از آن روی می‌گرداند زیرا الفاظ از تأدیه معنی لطیف عاجزند. بدین معنی که انثناء آمال (بازگشتن و دوتا گردیدن) بجانب انصراف نفس یا بجانب نفس بی اعتنا و فراموشکار نوعی مجازگویی نامقبول است و ذوق آن را روا نمی شمارد.ـش

این ابیات، از محمدبن یسیر ریاشی، از اهل بصره بوده و از آنجا خارج نشده‌است،او شاعر و ادیب است و بیشتر اشعارش در هجاست.ـح

به هدفهای من نرساند، و آرزوها با بی میلی و ملال بجانب نفس فراموشکار بازگشتند.

توضیح: یعنی به صفتی از صفات بزرگ نفس که بی اعتنائی و فراموشکاری است برگشتند.

جاحظ گوید: «نیمه اخیر این بیت را خوب بررسی کنید، ملاحظه می‌کنید که بعض الفاظ آن از بعض دیگر تنافر دارد.» او معتقد است که این نوع کلام درجاتی دارد. بعض از آنها خیلی ثقیل است و ثقالت آن به حدّ افراط می رسد. مانند نمونه هائی که گذشت. و بعض دیگر خفیف است. مانند بیت ابوتمام:

کریمٌ مَتیٰ اَمدَحْهُ اَمدَحْهُ، وَالوَرٰی مَعی، وَاِذا ما لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحدِی[۴]

(ممدوح من) مرد کریم و بزرگواری است که هرگاه او را مدح کنم من و همهٔ خلق او را با هم مدح می نمائیم. ولی اگر او را مذمّت کنم در مذمّت او تنها می مانم.

بعض سخنها هم مقدار کمی برزبان سنگین است. یعنی آنقدر نیست که برگوینده آن عیب بگیریم، ومعیوب بودن کلامش را زبانزد کنیم. جاحظ عقیده دارد که اگر کلام از این خلاف فصاحتها سالم باشد، و از آمیختگی تعقید پاک و صافی شود گوینده‌اش فصیح است؛ فصیحی که باصدای بلند بایستی او را معرّفی کرد، و به همه کس او را نشان داد. و البتّه صفا و پاکی را هم مراتبی است و آنرا غایت و نهایتی است که چون به درجهٔ نهائی رسد معجز می شود.

* * *

اما آنچه شبههٔ مورد بحث را باطل می سازد (چنانچه کسی طالب آن باشد) این است که اگر ما وصف فصاحت را محدود به این طریق که تعریف شد نمائیم، وهمین توصیف را مراد قرار دهیم لازم می‌آید که فصاحت را از میدان بلاغت خارج سازیم، و از اینکه نظیری برای بلاغت باشد جدا کنیم. و اگر چنین کردیم مطلب از دوحال بیرون نیست: یا در مورد برتری عبارتی از عبارت دیگر لفظ را اساس و مبنا قرار می دهیم، و قدم را از لفظ بالاتر نمی‌گذاریم، و یا لفظ را یکی از موجبات فضیلت می دانیم[۵]. و آنرا وجهی از وجوهی که سبب تقدّم کلامی برکلام دیگر است می شماریم. اگر فرض اول را بگیریم لازم می‌آید که فضیلت را محدود به لفظ کنیم، و معجز بودن قرآن را هم تنها بجهت لفظ محقق بدانیم. ولی پرواضح است که این سخن بسیار نازیبا و سخیف است، زیرا

۴ - یعنی من بهر صفتی که او را مدح کنم مردم هم مرا در آن وصف تصدیق می‌کنند. زیرا همه ستایشگر اویند. اما اگر بر او خرده گیری نمایم هیچ کس نیست که بهمراهی من او را عیبجوئی کند. [وقتی ممدوح من در مقامی باشد که به هیچ وجه مورد ملامت و عیبجوئی قرار نمی‌گیرد آیا من او را مذمت کنم و هجو بگویم؟]. م

دیوان ابوتمام [۲: ۱۱۶] از قصیده‌ای در مدح ابومغیث واقفی، که درآن اعتذار می نماید.ح

۵ - نه تمام فضیلت.م

معنی جمله مذکور این می شود که بگوئیم هیچیک از مطالبی را که علما درباب حدود بلاغت ذکر کرده‌اند، یعنی روشن بودن دلالت، و صحّت قرینه، و حسن ترتیب و نظم، و ابداع در طریقهٔ تشبیه و تمثیل، و کلام را مجمل آوردن و سپس تفصیل دادن، و فصل و وصل جمل را درجای خودآوردن، و شروط حذف و تأکید وتقدیم و تأخیر را کامل ادا کردن، هیچ یک از این مطالب که ذکرشد در امری که قرآن بلحاظ آن معجزه است دخالت ندارد. حتی مدّعی می شویم که قرآن از حیث آنکه بلیغ است، و از جهت آنکه قول فصل است، و کلامی است با نظم عالی و تألیف زیبا، از این جهات معجز نیست،زیرا قرآن بلحاظ هیچ یک از این معانی ارتباطی با تلاءم و تناسب حروف پیدا نمی‌کند!

و اگر فرض دوّم را بگیریم، یعنی بگوئیم تلاءم حروف جهتی از جهات فضیلت است، و در شمار مطالبی است که با آنها کلامی برکلام دیگر برتری می یابد، بجهت این خلافگوئی ضرری به گفتهٔ ما وارد نمی شود. زیرا اثر این خلافگوئی بیش از این نیست که بخواهند فصاحت را از میدان بلاغت و بیان خارج کنند، و مانع آن شوند که نظیری برای این دو باشد، و خلاصه درعداد اموری شبیه به بلاغت وبیان درآید. مثل براعت و جزالت و نظائر آن؛ یعنی موضوعاتی که از شرافت نظم کلام و مزایائی که آنها را برای شماشرح دادم حکایت می‌کند. ممکن است اشکال کننده فصاحت را نام مشترکی قرار دهد. یعنی گاهی این نام برای موردی باشد که این معانی مذکور بواسطهٔ آن آشکار می شود، و گاهی هم برای موقعی که به سالم بودن لفظ از ثقالت برزبان مربوط می‌گردد. هیچ یک از این دو دربحثی که ما دنبال می‌کنیم ایجاد اشکال نمی‌کند. و اگر کسی بی تأمل به بحث درتلاءم و تناسب حروف بپردازد، و به این نتیجه رسد که بگوید: اصل در اعجاز قرآن همان تلاءم حروف است. و موضوعات دیگر را که علما در اقسام بلاغت ذکر کرده‌اند، و در امر اعجاز مقدمه است، یا تأثیری در آن دارد خارج کند بایستی به چنین فردی گفته شود که این عقیدهٔ تو باقیاس و استدلال خودت مخالفت دارد. یعنی معتقدی که در قرآن برای الفاظ نظم و ترتیبی وجود دارد ولی نه برنسق معانی، و نه بصورتی که معنائی بواسطه نظم منظور نظر قرار گیرد مع ذلک قرآن معجز باشد. در بطلان این رأی همین حرف کافی است.

ممکن است کسی بگوید که من تلاءم و تناسب حروف را برای قرآن معجز نمی دانم مگر اینکه لفظ علاوه برتلاءم حروف دلالت برمعنی هم داشته باشد. و خود این مطلب که گوینده‌ای هم معنی الفاظ را رعایت کند و هم تناسب میان حروف را منظور نماید مطلبی است بس دشوار. چنانکه مراعات سجع و وزن و مراعات تجنیس و ترصیع وقتی که معنی کلام هم رعایت می شود

بسیار دشوار می‌گردد.

جواب گوئیم: اگر خوب فکر کنی می فهمی که توبا این عبارت از مطلوب خودت خارج شده‌ای، و این موضوع را که لفظ از جهت آنکه لفظ است مستحقّ مزیتی است رها کرده می خواهی برای دشواری نظم فیمابین معانی راهی بجوئی، وعلّتی غیر از آنچه ادبا آنرا می فهمند برای نظم وضع کنی، وادّعا کنی که مرتّب کردن معانی سهل است، و رجحان طبقه‌ای از گویندگان برطبقهٔ دیگر در این‌باب محدود به حدّی است، و اگر در میان حروف الفاظ تعادل و تناسب را دنبال کنیم مزیّت کلام زیاد می شود. این سخن تو توهّمی بیش نیست. زیرا آنچه ما دربارهٔ معنی تعادل حروف می دانیم این است که کلمات از عیوبی که در مثل بیت ابوتمّام «کریم اذا امدحه. امدحه والوری...» می بینیم، ویا مانند بیت ابن‌یسیر: «وانثنت نحو عزف نفس ذهول» سالم باشد. و لفظی که از این نوع عیبها سالم باشد نادر الوجود و محال نیست. وچیزی نیست که فقط شاعر توانا و گویندهٔ بلیغ قدرت آنرا داشته باشد تا مقایسه او نسبت به سجع و تجنیس هم مستقیم و استوار گردد[6]. و از این قبیل مطالب که اگر گوینده‌ای آنرا دنبال کند درست آوردن معانی و ادا کردن مقاصد بر او دشوار می شود.

و اینکه می‌گوئیم: «اَطالَ الله بقاءَکَ، وأدامَ عِزَّکَ. وَاَتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلیکَ، وَزادَفی اِحسانِهِ عِندَکَ ـ اینها الفاظی است که از تنافر حروف برکنار است، و زبان را به زحمت نمی اندازد، و از حروف آنها کراهت درسمع ایجادنمی شود. وهمین طوراست نوشته ها و محاورات ادبا که در آنها کراهت در سمع را اصلاً نمی یابید» زیرا این امری است که تنها وقتی برای شاعر پیش می آید که خود را به تصنّع و تکلّف می اندازد. ولی کسی که بنابرسرشت و طبیعتش عادی سخن می‌گوید این نوع زحمت و نگرانی هم برکلامش عارض نمی شود. این مطلبی است روشن. و اما آن کس که خود را قانع و مشغول ساخته است به این جمله که: تلاءم حروف با توجّه به اینکه لفظ دالّ برمعنی باشد معجز است زیرا رعایت تعادل حروف وقتی می خواهد با رعایت معانی همراه باشد دشوار می شود، اگر دقت کنید خواهید دید که صاحب این فکر به یک مطلب نوظهور و تعجّب‌آوری معتقد شده‌است. و آن این است که می‌گوید طلب کردن و جستن لفظ بسبب معنی مشکل است. و حال آنکه این تصوّری است بیهوده[7]. و نظر عقلا هم عکس آن است. چه عقلا می‌گویند جستجو کردن

---

٦ ـ مقصود آن است که این مطلب را به سجع و تجنیس هم نباید قیاس کردزیرا دشوار بودن این دو از جهت دیگر است. بدین معنی که چون شاعر مقیّد می شود هم معنی خوب را بیاورد و هم در شعرش وزن و قافیه باشد کارش دشوار می شود.م

۷ ـ مقصود این است که اگر معنی در ذهن ما درست منظّم شود لفظ هم پشت سر آن می آید.م

معنی بسبب لفظ مشکل است[۸]، یعنی صعوبتی که از سجع پدید می آید عبارت است از صعوبتی که در معانی بجهت الفاظ عارض می‌گردد. به عبارت دیگر: برای ما مشکل است که میان الفاظ مسجّع توافق ایجاد کنیم مگر آنکه اسلوب کلام را عوض کنیم، و سراغ اسلوب دیگری برویم. و یا به نوعی مجاز یا اتّساع درکلام دست بزنیم، و یا به قسم دیگری با کلام مدارا کنیم[۹].

و چگونه می شود تصوّر کرد که جستن لفظ به سبب معنی مشکل باشد در حالی که اگر حقّ مطلب را بخواهیم بهیچ وجه ما دنبال لفظ نمی رویم، بلکه بمحض آنکه به معنی دست یافتیم لفظ همراه ما است و مقابل چشم ما قرار گرفته است.

تنها وقتی تصوّر می شد که توجّه کردن به لفظ بجهت معنی مشکل است که اگر هدف ما معنی بود و آنرا بدست آورده بودیم احتیاج داشتیم که لفظ را هم جداگانه جستجو کنیم. و این تصوّری است محال.

* * *

حقیقت مطلب همین است که ما گفتیم. حال اگر کسی توهّم کند که در این راه ما محتاجیم لفظ را هم مورد جستجو قرار دهیم، و خیال کند اگر قرار است هدفی در کلام باشد همین جاست.بایستی گفت آنچه او خیال می‌کند بدان محتاج است قطعاً همان ترتیب الفاظ است در گفتار. بنابراین خوب است به عقل خود رجوع کنیم، ببینیم آیا می شود تصوّر کرد که ما معانی اسماء و افعال و حروف را در ذهن مرتب می‌کنیم، آنگاه موقعیتهای آنها در گفتار برای ما مجهول می ماند، و در اینجا به اندیشه و فکری احتیاج می شود؟ هر عاقلی به نفس خویش مراجعه کند خواهد فهمید که مطلب چنین نیست و شکّی در آن نخواهد کرد.

پس، وقتی باطل شد که: ترتیب لفظ مطلوب گوینده باشد، و ثابت شد که چیزی جز ترتیب معانی ابداً منظور گوینده نخواهد بود[۱۰] نتیجه می‌گیریم که اساس کار گفتار مخالفان کاملاً واژگون است، و بخوبی روشن می شود کسی‌که بخواهد در بحث مزیّت واعجاز پیرامون لفظ بگردد ونظرش این باشد که لفظ را در این فضیلت سبب قراردهد جز سرگردانی در وادی حیرت چیزی بدست

---

۸ ـ زیرا گوینده مقیّد می شود که کلام را مسجّع بگوید. مثلاً مجبور می شود فاعل را مقدّم بیاورد.م

۹ ـ خلاصه آنکه اگر سجع و ترصیع و... را رها کنیم و مقیّدبه قیود شعری نشویم درقافیه هم وا نمی مانیم، و فاعل را بجای مفعول و.یامفعول را بجای فاعل نمی آوریم.م

۱۰ ـ البتّه فرق است میان لفظ مفرد و لفظی که ما از آن بحث می‌کنیم. ما وقتی لغتی را نمی دانیم و معنی آنرا می دانیم درپی لفظ آن می رویم، یا آن را از کسی می پرسیم که اهل آن زبان است، ولغت آن زبان را می داند. وقتی معنی برای ما مرتّب شد لفظ را می توانیم پیدا کنیم. ولی وقتی بپنداشد که مشکل درچیدن و ترتیب الفاظ باشد نه درمعنی آنها اگر به عقل خود مراجعه کنیم می فهمیم که این گمانی بیش نیست، بعکس اگر معنی را مرتّب کنیم دیگر ترتیب الفاظ برای ما دشوار نخواهد بود.م

نخواهد آورد، و جز خروج از عقیده فاسدی، و ورود به فاسد دیگر چیزی نصیبش نخواهد بود. خداوند به ما توفیق دهد که ما راه صواب را یافته و در راه صواب گام برداریم.

ممکن است اشکال کنند که: وقتی لفظ از مزیّتی که متنازعٌ فیه میان ماست برکنار شد، و مزیّت منحصر به معنی گردید قطعاً دیگر فصاحت از صفات لفظ نخواهد بود. و مانعی نخواهد داشت که معنی به فصاحت توصیف شود، و گفته شود: معنائی فصیح و کلامی فصیح المعنی.

جواب گوئیم: البتّه فصاحت اختصاص به لفظ دارد، و از صفات لفظ است از آن حیث که در فصاحت لفظ بگوئیم لفظ آن صفتی را داشته باشد که دلالت برمزیّت مورد بحث ما کند. وقتی بجهت آن شد که لفظ دالّ است دیگر بیهوده است بگوئیم معنی بوسیلهٔ فصاحت توصیف می شود کما اینکه بیهوده است بگوئیم معنی توصیف می شود به اینکه دالّ است[11].

و اگر بگویند پس چه چیز موجب شده‌است که قدما مزیّت را میان لفظ و معنی تقسیم کرده‌اند، و گفته‌اند: معنی لطیف و لفظ شریف؟ خلاصه شأن و مقام لفظ را بسیار بزرگ نموده‌اند؟ حتّی متأخّران هم در این باب از آنها پیروی کرده‌اند؛ تا آنجا که اهل تحقیق گفته‌اند: معانی بهیچ‌وجه زیادت و فزونی نمی پذیرند، و تنها الفاظ است که در آنها تزاید و فزونی است؟

خلاصه، سخن را طوری گفته‌اند که هرکس بشنود خیال می‌کند مزیّت در خود لفظ است؟

جواب گوئیم: چون معانی تنها بوسیلهٔ الفاظ بیان می شود . و نظم دهنده این معانی پراکنده جهت آگاه ساختن ما از هنری که بوسیلهٔ فکر خود از ترتیب معانی بکار برده است راهی ندارد جز بوسیلهٔ ترتیب الفاظ در گفتار[12] لذا از ترتیب معانی تعبیر به ترتیب الفاظ نموده‌اند. یعنی مجاز بکاربرده و کنایه کرده‌اند، وسپس تعبیر به الفاظ نموده‌اند با حذف کلمهٔ ترتیب. آنگاه پس از کلمهٔ لفظ وصفی را آورده‌اند که منظور و مرادشان را کاملاً روشن ساخته است[13]. مثلاً گفته‌اند: لفظ متمکّن. و مرادشان این بود، که لفظ متمکّن است بلحاظ معنایش با معنائی که در کلمات پشت‌سر آن قرار گرفته است. مانند شیئی که در محلّ درست و مطمئنی جای گرفته است. و یا گفته‌اند: لفظ

---

۱۱ ـ توضیح جواب شبهه این است که: اگر می‌گفتیم فصیح کسی است که معانی را در ذهن مرتّب کند، آنگاه ایراد شما وارد بود. ولی ما می‌گوییم فصیح کسی است که بتواند معانی مرتّب شده در ذهن خود را بیان کند. یعنی قدرت بیان گوینده را فصاحت می نامیم نه مرتّب کردن معانی در ذهن را. مثلاً بلاغت اقتضا می‌کند که درجایی مفعول مقدّم برفاعل ذکر شود لذا درذهن خود مفعول را جلوتر از فاعل می آوریم. حال اگر این جمله را توانستیم بگوییم فصاحت ثابت می شود. یعنی قدرت براظهار معانی مرتّب شده فصاحت است. پس فصاحت بلحاظ آن است که دالّ بر مزیّت است و دالّ کلمه است نه معنی. چنانکه معنی را دالّ نمی‌گوییم. معنی را فصیح نمی‌گوییم بلکه مدلول می نامیم.م

۱۲ ـ مانند آب که در جریان محتاج به ناودان یا جوی و نهر است.م

۱۳ ـ یعنی ما می فهمیم که این تعبیر ازباب مجاز و کنایه است. م

مضطرب و دور افتاده از محلّ خود و مقصودشان این است که معنی آن با معنی مجاورش مناسبت ندارد[۱۴]. و همانند شیئی است درجائی که صالح برای آنجا نیست، و نمی تواند در آن محلّ آرام گیرد. و خلاصه، این چنین است هرکلمه ای که در وصف لفظ بصورت نعت و توصیف می آید، و آن صفت را بسبب مضمون و مفادش به لفظ نسبت داده اند، مطلب این است، واگر کسی خود را به این استعمالهای مجازی ونظائر آنها بچسباند، وبعد از این دلائلی که ذکر آنها گذشت باز برایش در این باب تردیدی پیش آید،بایستی بگوئیم او آدمی است که اصلاً باتقلید خوگرفته و شبهه و تردید را از اینجا و آنجا بسوی خود می‌کشاند. و کسی که راه و رسمش چنین است ما برای او درمانی نداریم جز آنکه دربرابر او سکوت اختیار کنیم، و او را با همان راهی که انتخاب کرد. یعنی با فساد در تفکّر و کمی تدبّر رها سازیم.

تا اینجا ما از بحث راجع به جنس مزیّت فارغ شدیم، و فهمیدیم که مزیّت در محیط معانی است نه درالفاظ،ودانستیم مزیّت بگونه ای نیست که با گوشمان بشنویم. بلکه آن را بوسیلهٔ فکر وقلب خود احساس می‌کنیم، و در فهم آن از فکر خود کمک می‌گیریم. خلاصه، اندیشه در آن بکار می افتد، و در این زمینه به عقل مراجعه می‌گردد، و بطورکلّی از فهم استعانت می شود. گفتار ما هم در این طریق به آخرین حدّ و مرز خود رسید و به نقطه نهائی پایان یافت.

اینک بایستی به تفصیل این مزیّت وبیان جهاتی که مزیّت از آنجا آشکار می شود بپردازیم[۱۵]. و البتّه این هدفی است مشکل و مطلبی است دشوار. اگر موضوع دشوار نبود نمی دیدیم که عدّه ای اصلاً منکر آن شوند، ونسبت به موضوع برخلاف جهت به تخیّل پردازند.

مسأله طوری است که این تعبیرها برای توجیه و بیان آن قدرت ندارد[۱۶]، وجز با اشاره و کنایه دربارهٔ آن نمی توان نظر داد. راه تعلیم آن مسدود و باب تفهیم آن محکم بسته است. خلاصه، مفاهیم ما در امر فصاحت و بلاغت بگونه ای نیست که از ذهن خود خارج کرده به دیگری نشان دهیم، و از عهدهٔ بیان آن بطور کامل و مجسّم ساختن آن برآئیم، و خیال کنیم این مفاهیم همچون شاهد گشاده روئی است که نقاب ندارد، یا مجلس آرائی است که بی پرده نشسته تا هرکس که بخواهد بتواند جز با کنایه آن را توصیف کند، یا مثلی آرد حاکی از حسنی که بطور اجمال بدان

---

۱۴ ـ همان طور که وقتی چیزی درجای خود باشد متمکّن است معنی هم که در جای خود بکار رفته باشد متمکّن است ولی مجازاً تمکّن را به لفظ نسبت داده اند چنانکه اضطراب هم مربوط به معنی است ولی ازباب مجازگویی به لفظ اطلاق کرده اند.م

۱۵ ـ یعنی موضوع فصاحت و بلاغت.م

۱۶ ـ یعنی مطلب ادراک می شود ولی به وصف نمی آید.م

پی برده است و حاوی فضیلتی که آنرا احساس کرده است؛ بی آنکه بدنبال آن بیان و توضیحی و دلیل روشنی اقامه کند، وعلّتی برای آن ذکرنماید، و استدلالی دربارهٔ آن ایراد کند. ولی ما دراین باب موضوع را به ذهن تو خواننده عزیز نزدیک و قابل فهم خواهیم کرد. یعنی مطالب را یک یک مورد بحث قرار می دهیم، و قدم به قدم پیش می رویم. و در این راه از خدای تعالی کمک می خواهیم، و توفیق را از او چشم داریم.

خلاصهٔ فصل پنجم

خلاصهٔ بحث راجع به کنایه وتمثیل و استعاره
جائی که لفظ بکارمی رود ومراد معنی غیرظاهرآن است

بایستی بگوئیم دامنهٔ این نوع استعمال وسیع است، مع‌ذلک برمحور دو موضوع می‌گردد: کنایه و مجاز.

در کنایه مقصود متکلّم اثبات معنائی است ولی آنرا بالفظ مخصوص به آن معنی بیان نمی‌کند بلکه به جانب معنائی می رود که تابع و تالی معنی منظور است، و بوسیلهٔ این معنی بـه آن معنی منظور خود اشاره مـی‌کند. مانند: هُوَطَویلُ التِجاد[1] ـ مقصود این است که او قامتش بلند است. چون وقتی بند شمشیر کسی درازباشد لازمه اش این است که قامتش نیز بلند باشد.

امّا مجاز: در تعریف مجاز عدّه ای گفته اند: هرلفظی را که از معنی موضوعٌ له نقل داده باشند مجاز است. مجاز دو نوع مشهوردارد: استعاره و تمثیل. والبتّه تمثیل بشرطی مجاز است که بر حدّ استعاره بکار رفته باشد.

نوعی از استعاره این است که چیزی را به چیز دیگر تشبیه می‌کنیم ولی نه صریحاً، بلکه لفظ مشبّه به را آورده به مشبّه عاریه می دهیم و مشبّه به را برمشبّه جاری می‌کنیم. مانند: رَأیتُ اَسَداً، نوع دیگر استعاره مانند جملهٔ زیر است:

اِذاَصْبَحَتْ بِیَدِ الشِّمالِ زِمامُها[2].

گرچه عدّه ای آنرا به نوع اوّل ملحق می‌کنند. ولی واقعاًاین دوباهم یکسان نیستند. بدین معنی که: در جملهٔ اوّل انسانی را ادّعا کرده ایم که شیر است و حال آنکه انسان شیر نیست. و در دوّمی ادعّا کرده‌ایم که بادشمال دارای دست است. و معلوم است که باد دست ندارد.

قاعدهٔ مهمّ: مشبّه را عین مشبّهٌ به قرار دادن دوقسم است:

۱ ـ مشبّه را در مرتبه شیئی قرارمی دهید که آنرا بلحاظ امری که برایش محقّق وثابت است ذکر می‌کنید. یعنی در اثباتش محتاج به کوشش نیستید. و این همان موردی است که ذکر مشبّه را

---

۱ ـ او بند شمشیرش بلند است.م

۲ ـ در آن هنگام که بامداد مهارش به دست باد شمال افتاد.

در کلام حذف می نمائید. مانند: رأیتُ اَسَداً.

۲ ـ مشبّه را بصورت موضوعی عنوان می‌کنید که در اثباتش می‌کوشید. و این همان موردی است که نام مشبّهٌ به را صریحاً برمشبّه جاری می نمائید. مانند: زَیدٌ اَسَدٌ. زَیدٌ هُوَالاَسَدُ. اِنْ لَقیتَهُ لَیَلْقِیَنَّکَ مِنهُ الاَسَدُ. بایستی گفت که نوع اوّل تشبیهی است در حدّ مبالغه.

امّا مثال برای تمثیلی که مجاز است از آن جهت که آنرا برحدّ استعاره می آوریم این جمله است: اَراکَ تُقَدِّمُ رِجْلاً و تُؤَخِّرُ اُخریٰ. که اصلش چنین است: اَراکَ فی تَرَدُّدِکَ کَمَن یُقَدِّمُ رِجْلاً و یُؤَخِّرُ اُخریٰ.چنانکه جملهٔ: رأیت اَسَداً، نیز اصلش: رأیتُ رَجلاً کالاَسَدِ، می باشد. مثالهای دیگر در این باب جملات زیر است:

اَراکَ تَنفِخُ فِی غَیرِ فَحمٍ وَتَخُطُّ عَلَی الماءِ. یعنی می بینم تراکه درغیرذغال می دمی و برآب می نویسی. مازالَ یَفتِلُ فِی الذِّروَةِ والغارِبِ حَتّیٰ بَلَغَ مِنهُ مااَرادَ. یعنی: آنقدر کرک و موی بر پشت شتر تابید تا به هدف خویش رسید. فُلانٌ یُقَرِّدُ فُلاناً. یعنی: فلانی کنه های بدن فلانی را می‌گیرد.

فصل پنجم

«بحث در کنایه و استعاره و تمثیل»
(جائی که لفظ بکار می رود در حالی که مراد معنی غیرظاهر آن است)

بایستی دانست که این نوع استعمال را دامنه ای است بسیار وسیع و انواع و اقسامی است بیحد و نهایت، امّا با وجود این وسعت میدان موضوع برمحور دومطلب دور می زند: کنایه و مجاز.

مراد از کنایه دراینجا آن است که متکلّم درصدد اثبات معنائی است،ولی آنرا بالفظی که جهت آن معنی وضع شده است بیان نمی کند،بلکه سراغ معنائی می رود که در وجود تالی و تابع معنی ظاهرلفظ است، و بوسیله این معنی ظاهری به معنی مورد نظر خود اشاره می‌کند، و این را دلیل برآن قرار می دهد. مانند جمله: هُوَطَویلُ النِّجاد[1] که مقصود این است که او قامتش بلند است یا جملهٔ: هوکَثیرُ رمادِ القِدر[2] مراد این است که اومهمانی ها ومهمان نوازیش زیاد است. یا در مورد زن متنعّم و خوشگذران می‌گویند: هِیَ نَؤومُ الضُّحیٰ[3] مراد این است که او زنی است در نازونعمت فراوان، و خدمتگزارانی دارد که کارهای خانه او را برعهده دارند. در تمام این مثالها چنانکه می بینید معنائی وجود دارد ولی آنرا با لفظ مخصوص به آن معنی ذکر نکرده‌اند. بلکه با ذکر معنی دیگری منظور نموده اند که در وجود همراه و تلو معنی اوّل است، و هنگامی که این معنی موجود می شود معنی دیگر نیز بوجود می آید، و از این طریق خود را به معنی منظور متصل نموده اند.

ملاحظه می‌کنید وقتی بند شمشیر کسی بلند شد لازمه اش آن است که قامت بلند داشته باشد، یا وقتی‌که خاکستر دیگ کسی زیاد شد طبعاً بایستی مهمانیها و آمد و رفت او زیاد باشد. همچنین وقتی زنی در نعمت و ناززندگی می‌کند، و افرادی دارد که بجای او کار می‌کنند، این معنی هم بدنبال آن می آید که تا قبل از ظهرمی تواند بخوابد.

در بارهٔ مجاز: عده‌ای در تعریف مجاز به موضوع «نقل» متّکی شده اند، و گفته اند: هرلفظی که از معنی موضوعٌ له نقل داده شده است مجاز است. البته بحث در این باب طولانی است، و من

---

۱ - اوبند شمشیرش بلند است.

۲ - او خاکستر خانه اش فراوان است.

۳ - اوزنی است که تا قبل از ظهر خواب است.

نظر صحیح رادر خصوص این موضوع جای دیگر یادآور شده‌ام[۴] در اینجا تنها به ذکر آن نوعی که مشهورتر و روشنتر است اکتفا می‌کنم. این نام و شهرت هم در این باب متعلق به دوموضوع است: استعاره و تمثیل. و تمثیل وقتی که برحدّ استعاره بکار رود مجازاست.

اما استعاره وقتی است که می خواهیم چیزی را به چیز دیگر تشبیه کنیم. این تشبیه را بصراحت و آشکار نمی آوریم،بلکه لفظ مشبّه به را ذکر نموده آنرا به مشبّه عاریه می دهیم و مشبّه به را برمشبّه جاری می سازیم. مثلاً می خواهیم بگوئیم: مردی را دیدم که در شجاعت و قدرت حمله با شیر یکسان است. مطلب را به این عبارت نمی‌گوئیم بلکه می‌گوئیم: رأیت اَسداً.

نوع دیگر استعاره جملاتی است شبیه جملهٔ: اِذاَ صْبَحَتْ بِیَدِالشِّمالِ زمامها[۵]. این نوع را اگر چه بعض ادبا، آنجا که بحث از استعاره می‌کنند به نوع اوّل ملحق می نمایند.ولی درحقیقت این دو یکسان نیستند[۶]، زیرا در نوع اول شیئ را برای شیئ قرار داده اید در حالیکه این شئ آن شئ نیست. و در نوع دوّم شیئ را برای شیئ بصورت متعلّق به آن عنوان کرده اید.

تفسیر مطلب: وقتی می‌گوئید: رأیتُ اسداً، در مورد انسانی چنین ادّعا کرده اید که او شیر است، و او را شیر قرار داده اید و حال آنکه انسان شیر نیست. ولی وقتی می‌گوئید: «اِذاَصْبَحَتْ بِیَدالشِّمال زِمامُها» ادّعا کرده اید که باد شمال دارای دست است و معلوم است که باد دست ندارد.

در اینجا قاعده‌ای است که بایستی کاملاً به خاطر نگهداشت. و آن این است که مشبّه را عین مشبه به قراردادن دو قسم است: قسم اول آن‌است که‌مشبّه را در مرتبه شیئی قرار می دهید که آنرا بجهت امری که برای آن شیئ ثابت شده‌است ذکر می‌کنید و لذا محتاج نیستید که در اثبات و انفاذآن کوشش نمائید[۷]. و این نوع استعمال همان موردی است که ذکر مشبّه را در کلام حذف می‌کنید، و بهیچ وجه نامی از آن نمی برید،مثل جمله:رأیتُ اَسَداً.

قسم دوم آن است که مشبه را همچون موضوعی عنوان می‌کنیم که در اثبات و انفاذ آن محتاجیم کاری انجام دهیم. و این موردی است که مشبه به را با صراحت برمشبّه جاری می سازیم یعنی می‌گوئیم: زَیدٌ اَسَدٌ ـ و ـ زَیدٌ هُوالاَسَدُ. و یا مشبّه را بوجهی می آوریم که به همین

---

۴ ـ شاید مراد مؤلف از جای دیگر، کتاب اسرار البلاغه است. ش

۵ ـ در آن هنگام که مهار بامداد به دست باد شمال افتاد. مصراع اوّل: وغداةً ریح قد کَشَفت وقِرَّة: چه بسا صبحها که باد سخت و شدّت سرما را از قوم خود برطرف نمودم. بیت از معلقات سبع، از لبیدبن ربیعه است.م

۶ ـ یعنی در نوع اوّل مرئیّ خود را شیر قرارداده‌ایم در حالی که واقعاً شیر نبوده و زید بوده است. یعنی استعاره بکار برده‌ایم. ولی در نوع دوم مطلب به این صورت نیست بلکه دوّمی را بشکل مجاز آورده‌ایم.م

۷ ـ یعنی : شما شخص را مثلا در مرتبه شیر قرار می دهید. آنگاه او را به چیزی که جهت شیر ثابت ومحقّق است [و آن لفظ اسَد یا اَسَدیّت است] معرّفی می‌کنید. ح.ش

قسم برمی‌گردد. چنانکه می‌گوئیم: لئن لَقیتَه لقیت به آسَداً ـ و یا ـ لئن لقیتَه لَیَلقِیَنّکَ مِنه الأسدُ. که در تمام این موارد شما می کوشید اثبات کنید که زید شیر است، و یا از جنس شیر است. و کلام خود را براساس این موضوع وضع می‌کنید. ولی در قسم اول طوری کلام را می آورید که در آن بهیچ نوع اثبات و ابرامی احتیاج نیست. و منطق چنین حکم می کند که در قسم اخیر یعنی موردی که در اثبات و احکام مطلب می‌کوشیم بگوئیم کلام ما تشبیهی است درحد مبالغه. و به همین اندازه درتعریف آن اکتفا گردد، و استعاره نامیده نشود.

اما تمثیلی که مجاز است بجهت آن است که آنرا در درجه و حدّ استعاره می آوریم. مثال آن جمله‌ای است در موردی فردی که در کار خود میان انجام و ترک آن مردّد است می‌گوئیم: اَراکَ تُقَدِّمُ رِجْلاً وتُؤَخِّرُاُخریٰ[۸]. که اصل آن چنین است: اَراکَ فی تَرَدُّدِکَ کَمَن یُقَدِّمُ رِجْلاً و یُؤَخِّر اُخریٰ. سپس کلام مختصر شده است و اینگونه وانمود شده که شخص مردّد واقعاً قدم پیش می‌گذارد و بعد عقب می رود. همچنانکه در جمله: رأیت اَسَداً، اصل این است: رأیتُ رَجُلاً کَالاَسَدِ. و چنین وانمود شده که حقیقةً شیر است. و نیز در مورد کسی که کاری را انجام می دهد ولی نتیجه‌ای از کوشش او حاصل نمی شود می‌گوئیم: اَراکَ تَنفَخُ فی غَیرِفَحمٍ و تَخُطُّ عَلَی الماءِ[۹]. که درظاهر امر این طور وانمود می‌کنیم که او در غیر از ذغال می دمد، و برآب خط می‌کشد. ولی واقعاً می خواهیم بگوئیم او درکارش مانند کسی است که اینگونه عمل می‌کند. و در مورد فردی که چاره می اندیشد تا دوست خود را به کاری که از آن امتناع دارد راغب سازد گوئیم: مازاکَ یَفتِلُ فِی الذِّروَةِ والغارِبِ حَتّی بَلَغَ مِنهُ ما اَرادَ[۱۰]، که باظاهر لفظ اینگونه وانمود کرده‌ایم که عمل تابیدن کرک و موی بر پشت شتر واقعاً از او بوقوع پیوسته است. ولی مقصود آن است که او مرتباً دوست خود را با رفق ومدارا به فعالیت ترغیب می‌کند. و حال او در این باب مانند کسی است که بطرف شتری سرکش می‌آید، وکرکها وموهای حیوان را با انگشتان خود می تابد، و دست به بدن او میمالد، و او را نوازش می دهد تا حیوان بتدریج انس گیرد و رام گردد. این جمله درمعنی مانند جمله دیگری است که می‌گویند:

---

۸ ـ این عبارت از نامهٔ مشهوری است که یزیدبن ولید خلیفه اموی [از خلفای آخر دوره امویان] به مروان بن محمد نوشت [که بعد از بیعت برای یزید تردید و کندی می‌کرد]. آن‌نامه چنین بود: بسم‌الله الرحمن الرحیم. من عبدالله امیرالمؤمنین یزیدبن الولید الی مروان بن محمد. امّا بعد. فانی اراکَ... فاذا اتاکَ کتابی هذا فاعتمدعلی ایهما شئت. والسّلام. البیان والتبیین [۱:۳۰۱]ـح.

۹ ـ یعنی می بینم ترا که درغیر ذغال می دمی و بر روی آب خط می نویسی. حاصل معنی جمله این است که: زحمت تو بهدر می رود و پاداش و اجری از آن نمی‌گیری.م.

۱۰ ـ او برکوهان و پشت شتر آنقدر ریسمان کرد و کرک و مو تابید تا به هدفی که داشت یعنی رام کردن و مهار نمودن شتر نائل آمد.م

فُلان یُقَرِّدُفلاناً[11]، و مقصود آن است که فلانی در حق فلانـی بسیار لطف و مهربانی می‌کند؛ همـان‌طور که انسانی کنـه های بدن شتری را برمـی‌گیرد تا حیوان از این کـار هـم لذّتی ببرد و هم آرامشی یابد، و در جای خود بایستد، و یا بشود او را بگیرندو مهار کنند. همین‌طور کلامهای دیگری که می بینیم در آنهـا راه تمثیل گـرفته انـد. مع‌ذلک تمثـیل را روشن بیان نـکرده‌اند، و لفظ را مثل موقعی بکار برده‌اند که مقصودشان تمثیل نبوده است.

۱۱ ـ یعنی: او کنه‌هـای بدن فلانی را می‌گیـرد. در اینـجا لفظ در شکل حـقیقت قرار داده شده‌است و گـویی تمثیلی در کلام نیست.م

خلاصهٔ فصل ششم

مزیّت کنایه و استعاره و تمثیل برحقیقت

همهٔ دانشمندان ادب متّفق‌اند که کنایه ابلغ از تصریح است، و استعاره مزیّتی دارد، و بلاغت مجاز همیشه بیشتر است از حقیقت، امّا نفس ما وقتی به این مطالب کاملاً اطمینان می‌یابد که علّت حقیقی آنرا بفهمیم: بایستی دانست مزیّتی را که ما برای کنایه و استعاره و مجاز اثبات می‌کنیم بجهت ذات معانی آنها نیست بلکه بلحاظ اثباتی است که برای آن معنی می‌شود. یعنی مزیّت در جمله: هُوَجَمُّ الرَّمادِ[1]، این نیست که کلام دلالت برمهمان زیاد می‌کند. بلکه مزیّت این است که با این جمله خواسته‌ایم کثرت مهمان‌نوازی شخص را اثبات کنیم؛ آنهم با تأکیدی که محکمتر است و صحّت و اطمینانی بیشتر.

همچنین مزیّت جملهٔ: رَأیتُ اَسَداً، این است که در اثبات مساوی بودن آن مرد با شیر تأکید و تحکیم نمائیم. مزیّت تمثیل هم همیشه در طریق اثبات معنی است نه در خود معنی.

پس بایستی متوجّه بود که وقتی ما در امر فصاحت و بلاغت صحبت می‌کنیم کاری به معانی کلمات مفرد نداریم، بلکه منظور نظر ما احکامی است که بجهت ترکیب کلمات پدید می‌آید.

علّت آنکه اثبات معنی بوسیلهٔ کنایه مزیّتی دارد که در تصریح نیست این است که اثبات صفت بوسیلهٔ اثبات دلیل آن از جهت ادّعا محکمتر است از اینکه صفت را بدون علامت، و با سادگی تمام اعلام کنیم، زیرا شاهد و دلیل وقتی ادعا می‌شود که مطلب کاملاً آشکار و شناخته شده‌باشد، و بگونه‌ای باشد که در آن شکّ و گمان و خطا و مجازگوئی متصوّر نشود.

و امّا علّت مزیّت استعاره این است که وقتی می‌گوئیم: رأیتُ اَسَداً، برای شدت و عظمت شجاعت شخص لطافتی بکار برده‌ایم، و کانّه می‌گوئیم: ثبوت شجاعت برای او امری است واجب، و مطلبی است با دلیل قطعی. زیرا وقتی اعلام کردیم که زید شیر است لازم است آن شجاعت بزرگ را هم داشته باشد. و محال است گفته شود که شیر عاری از این صفت است. ولی اگر ما در

---

[1] - او خاکستر خانه‌اش فراوان است.م

تشبیه تصریح کنیم، و بگوئیم: رأیتُ رَجلاً کَالاَسدِ، شجاعت را مانند چیزی که کم و زیاد می شود، وغیرثابت است اثبات نموده‌ایم امّا در وجوب این صفت بحثی نکرده‌ایم.

حکم تمثیل و استعاره هم در علّت مزیّت با هم یکسان است. یعنی وقتی می‌گوئیم: أراکَ تُقَدِمُ رِجلاً وتؤَخِرُ، برای مخاطب تصوّری ایجاد می‌کنیم که به تحیّر و تردیدش یقین حاصل شود. و بلاغت این نوع استعمال مسلّماً بیش از آن است که گفته شود: قدجَعَلتَ تَتَرَدَّدُ فی اَمرِکَ، فَاَنتَ کَمَن یَقُولُ اَخرُجُ وَلااَخْرُجُ، فَیُقَدِمُ رِجْلاً ویُؤَخِرُاُخْریٰ.

فصل ششم

«رجحان کنایه و استعاره و تمثیل برحقیقت»

همهٔ علمای ادب متفق‌اند براینکه بلاغت کنایه نسبت به تصریح و اظهار بیشتر است، و اشاره و تعریض نافذتر و مؤثرتر از واضح گوئی است. و نیز متفق‌اند براینکه استعاره مزیّتی دارد، و مجاز همیشه بلیغتر از حقیقت است. البتّه این مطلبی است بطور کلّی معلوم ولی عاقل در هر موضوع علمی که مورد تحقیق واقع می شود وقتی اطمینان حاصل می‌کند که به تمام زوایای موضوع عمیقاً راه یابد، وهیچ جای شبهه و سؤالی برای او باقی نماند. و لذا ما با اینکه می دانیم وقتی می‌گوئید: هوطَویلُ النّجادِ ـ هوجَمّ الرَّمادِ[1]، این جمله ها از جهت بیان مطلب زیباتر و لطیفتر است، و وزن و وقار کلام را هم بیشتر می نماید تا اینکه کنایه را رها کنید و مطلب را با صراحت بیان نمائید. همچنین وقتی می‌گوئید: رأیتُ اَسداً، کلام مزیّتی دارد که اگر بگوئید: رأیتُ رجلاً هُوَوَالاَسَد سَواءٌ فی مَعنِی الشَّجاعَةِ وَقُوَّةِ القلب وشِدَّةِ البَطشِ، آن مزیّت را نخواهد داشت. و هنگامی که می‌گویند: بَلَغَنِیَ اَنَّکَ تَتَرَدَّدُ فِی اَمْرِکَ وَاَنَّکَ فِی ذٰلِکَ کَمَن یَقولُ اَخْرُجُ ولااَخرُجُ فَیُقَدِّمُ رجلاًوَیُؤخِّرُاُخری. ما با اینکه به این مطلب قطع و یقین داریم، و کوچکترین شکّی راجع به آن در ذهنمان خلجان نمی‌کند ولی وقتی سبب اصلی و علّت حقیقی مطلب را بدانیم، و بفهمیم که چرا این طور است، و برای آن علّت هم عبارت و شرحی تهیّه کنیم که نظر خودمان را برای هرکس که بخواهیم کاملاً بیان کنیم نفس ما بتمام معنی اطمینان خواهد یافت. گفتاراساسی ما در این بحث همین است.

امّا تو خواننده شایسته است ابتداءً بدانی آن مزیّتی را که تو برای استعاره و کنایه و مجاز اثبات می‌کنی برمعنای کلامی که به ظاهر آن اتکا شده‌است نیست و مبالغه هم که معتقدی در خود معانی است که متکلّم بوسیلهٔ خبر به آنها قصد می‌کند این گونه نیست.بلکه در طریق اثباتی است که متکلّم جهت آن معانی می‌کند.

---

۱ ـ او بند شمشیرش بلند است ـ او خاکستر خانه اش فراوان است.م

تفسیر مطلب: وقتی می‌گوئیم: کنایه بلاغتش از تصریح بیشتر است مقصود آن نیست که اگر از معنی کنایه می‌کنیم، در ذات معنی اضافه می‌نمائیم. بلکه مقصود آن است که به اثبات و تأکید معنی می افزائیم، و درنتیجه آنرا مؤکّدتر و بلیغتر می سازیم. بنابراین مزیّت در جملهٔ: جَمّ الرَّماد، این نیست که برمهمان زیاد دلالت می‌کند بلکه در این است که کثرت مهمان نوازی رابرای شخص اثبات کرده‌ایم؛ آن هم از جهتی که ابلغ است، و با ایجابی که محکمتر است آنرا تأکید نموده‌ایم، و مطلبی را ادّعا کرده‌ایم که گویاتر و به صحّت آن اطمینان بیشتر است. همچنین مزیّتی را که ما در کلام: رأیت اَسَداً، احساس می‌کنیم نسبت به جملهٔ: رأیتُ رَجلاً لایَتَمَیّز مِنَ الاَسدِ فِی شَجاعَتِهِ وجُرأتِه، این نیست که در جملهٔ اوّل زیادت در شجاعت را افاده کرده‌ایم. بلکه تأکید و تحکیم ما در اثبات مساوی بودن شجاعت شیر یا شجاعت شخص است[۲]. پس استعاره در خود معنی و حقیقت آن تأثیری ندارد بلکه در اثبات و حکم به آن مؤثر است.

استدلال ما در مورد تمثیل هم به همین ترتیب است. یعنی مزیّت در تمثیل هم همیشه در طریق اثبات معنی واقع می شود نه در خود معنی. پس اگر می شنوید که علمای ادب می‌گویند موقعیّت این نوع جملات[۳] مقام و فضیلتی را برای معانی پدید می آورد، و شرافتی را برای معانی موجب می شود، و آنها را در نفس شنونده عظمت می دهد، و ارزش آنها را در نظر مخاطب بالا می برد بایستی بدانید که منظور آنان مثلاً معنی شجاعت و مهمانداری و نظائر اینها که معانی کلمات مفردند نیست. بلکه منظورشان اثبات معانی این کلمات است برای شخصی که این معانی جهت او اثبات می‌گردد، وبوسیلهٔ معانی این کلمات از او خبر داده می شود.

این است آن نکته‌ای که عاقل شایسته است درخاطر داشته باشد، و متوجّه باشد که وقتی ما در امر بلاغت و فصاحت بحث می‌کنیم کاری به معانی کلمات مفرد نداریم. و معانی الفاظ هیچ گونه ارتباطی به بحث ما ندارد. بلکه ما تنها احکامی را که بجهت تألیف و ترکیب کلمات پدید می آید منظور نظر قرار می دهیم.

حال که موقعیّت این مزیّت و آن مبالغه را که مکرّر آنرا می شنوید شناختید، وفهمیدید که مزیّت در اثبات معنی است نه درخود معنی ثابت شده می فهمید که مزیّت در هریک از این نوع کلامها[۴] سبب و علّتی دارد.

---

۲ ـ یعنی می‌خواهیم بگوییم که او در این صفت آنقدر با شیر یکسان است که گویی عین شیر است.م

۳ ـ مقصود جملاتی است که بصورت کنایه و استعاره و تمثیل می آید.م

۴ ـ یعنی کنایه و استعاره و تمثیل.م

امّا علّت اینکه اثبات معنی بوسیلهٔ کنایه دارای مزیّتی است که در تصریح نیست این است که: هر عاقلی به نفس خود مراجعه کند می فهمد که اثبات صفتی از راه اثبات دلیل آن صفت که شاهد در وجود آن است مؤکّدتر و بلیغتر است از اینکه معنی را بطور صریح بیاوریم[۵]، و بدون نشانه و علامت، باسادگی تمام آنرا اثبات کنیم. زیرا شاهد و دلیل صفت را وقتی ادّعا می‌کنیم که خود مطلب کاملاً ظاهر و معروف است، بطوری که هیچ گونه شکّی در آن تصوّر نمی شود، و در مورد خبردهندهٔ آن هم هیچ گونه گمان مجازگوئی و خطا نمی رود.

مزیّت و فخامتی هم که در استعاره ملاحظه می‌کنید سببش این است که وقتی می‌گوئید: رَأیتُ اَسداً، در واقع برای معنائی که خواسته اید جهت مخاطب اثبات کنید، یعنی برای فرط شجاعت شخص لطافتی بکار برده اید. کأنّه می خواهید بگوئید که حصول وثبوت شجاعت برای آن شخص امری واجب است. و گوئی مطلبی است که دلیلی قطعی بروجود آن اقامه شده است. زیرا موقعیّت طوری است که وقتی زید شیر شد لازم است آن شجاعت عظیم را هم دارا باشد. و همانند امر محال و ممتنعی است که گفته شود شیرعاری از این صفت است. ولی اگر تشبیه را آشکار بیان کردید و گفتید: رَأیتُ رجلاً کَالاَسدِ، در اینجا شجاعت را مانند چیزی که میان بودن و نبودنش تردید و تأمّل می‌کنید اثبات نموده اید، و در وجوب این صفت اصلاً سخنی نگفته اید.

ـ حکم تمثیل و استعاره با هم یکسان است. یعنی وقتی می‌گوئید: اَراکَ تُقَدِّمُ رِجْلاًوتُؤَخِّرُ اُخرٰی، برای مخاطب تصوّری را ایجاد می‌کنید که با بودن آن به تردید و تحیّر خود یقین حاصل می نماید. بلاغت این نوع بیان طبعاً بیشتر است از آنکه بصورت ظاهرش بکار رود، و گفته شود: قَدجَعَلتَ تَتَرَدَّدُ فِی اَمرِکَ فَاِنَّکَ کَمَن یَقُولُ: اَخْرُجُ، ولااَخْرُجُ، فَیُقَدِّمُ رِجْلاً وَیُؤَخِّرُ اُخریٰ[۶].

۵ ـ یعنی سبب چون بادلیل گفته شود تأکیدش بیشتر است.م

۶ ـ وقتی می‌گوییم: زید شیر است چنان است که برای شجاعت زید دلیلی هم اقامه شده است. در تمثیل مجال شک به طرف داده می شود، ولی در استعاره بجهت مسأله هُوَهُوَ را، تشکیک‌هم برمخاطب مسدود می‌گردد.م

خلاصهٔ فصل هفتم

۱ ـ بحث در زیبائی استعاره
۲ ـ مزیّت نظم کلام و بلاغت آن

از جمله خصوصیّات استعاره و کنایه و تمثیل آن است که اوّلاً، امتیازات و مزایائی در خود اینها موجود است. ثانیاً، هریک از آنها با دیگری فرق دارد. چنانکه گوئیم: استعاره عامّ و ساده مانند: رَأیتُ اَسَداً، لَقیتُ بَدْراً. و استعاره خاصّ و نادر که تنها در گفتار استادان فنّ یافته می شود. مانند: وَسالَتْ بِاَعْناقِ الْمَطِیّ الاَباطِحُ. لطافت این کلام از آن جهت نیست که گوینده آن مرکب را در سرعت سیر وسبکی رفتار تشبیه به سیل جاری در کوهسار کرده است بلکه خصوصیّت و امتیاز جملهٔ مذکور بدان جهت است که کلمهٔ (سالَتْ) را فعل برای (اَباطِح) گرفته، و با حرف (باء) متعدی نموده است. مزیّت این کلام به آن است که گوینده گفته است: «بِاَعناقِ الْمَطیّ» و نگفته است: بِالمَطیّ. و نیز بجهت آن است که سیلان را از شترها گرفته و به دره‌ها داده و گفته است: دره ها جریان یافت.

نمونهٔ دیگر از این نوع کلام بیت زیر است:

بِعَرضٍ تَنُوفَةٍ لِلرّیحِ فیها   نَسیمٌ لایَروُعُ التُّربَ وانِ

در پهنهٔ بیابان وسیعی که باد جریان ضعیف و ملایمی داشت طوری که گردوغبار سطح زمین را هم نمی ترسانید.

از نمونه های استعاره عامّ و ساده دوبیت زیر است:

لَقَد کُنتَ فی قومٍ عَلَیکَ أشِحَّةٍ   بِنَفسِکَ اِلّا اَنَّ ماطاحَ طائِحُ
یَوَدُّونَ لَوخاطُواعَلَیکَ جُلودَهُم   وَلا تَدفَعُ الموتَ النّفوسُ الشَّحائحُ

تو درمیان گروهی بسیار بخیل و حریص بودی که برضدّ تو و نسبت به تو سخت بخیل بودند. ولی چاره ای نبود جز آنکه مرگ دامن آنها را بگیرد که گرفت. آنها آرزو می‌کردند که پوست بدن خود را به پوست بدن توبدوزند. امّا، نه. این نفسهای آزمند و بخیل مرگ را از کسی دفع نمی‌کنند.

نکته دقیق آن است که: گاه می بینیم لفظی در چند مورد استعاره شده ولی در یک جا ملاحتش ازسایر جاها بیشتر است: مانند کلمهٔ «جِسر» در ابیات زیر:

۱-لایَطْمَعُ المرءُ اَن یَجتابَ لُجَّتَهُ   بالقَولِ مالَمْ یَکُنْ جِسراً لَهُ العَمَلُ

آدمی نبایستی طمع کند که بوسیلهٔ حرف از گردابهای زندگی عبور نماید؛ مگر وقتی که برای خود از عمل و کوشش پلی داشته باشد.

۲-بَصُرْتَ بِالرّاحَةِ العُظمٰی فَلَم تَرَها   تُنالُ اِلّا عَلی جِسرٍمِنَ التَّعَبِ

به آسایش بزرگ رسیدی، وبا چشم آنرا دیدی و خوب فهمیدی که به آسایش نمی رسی مگر اینکه از پل رنج و زحمت عبور کنی.

حال همین کلمه را در بیت ربیعة رقّی ملاحظه کنید:

۳-قولی:نَعَم ونَعَم اِن قُلتِ واجِبَةٌ   قالَتْ:عَسیٰ وعسیٰ جِسرٌاِلیٰ نَعَمِ

به او گفتم: آری بگو، که اگر بگوئی دیگر ناگزیری به قولت عمل کنی، گفت امید است و امید پلی است برای آری.

از اموری که ارزش استعاره را بالا می برد این است که شاعر جمع میان چند استعاره کند تا یک شکل استعاره را به شکل دیگر پیوند دهد، و معنی تشبیه را کامل کند. مانند:

فَقُلتُ لَه لَمّاتَمَطّیٰ بِصُلْبِهِ   وَاَرْدَفَ اَعْجازاًوَناءَ بِکَلْکَلِ

به‌شب‌گفتم‌در آن حال‌که پاپا می‌کرد،وکفلها را بدنبال می‌کشید، وسینهٔ خود را از کفلها دور می ساخت (شب طولانی به صبح نزدیک می شد).

شاعر برای شب (صُلب) استخوان تیره پشت فرض کرده و شب را به حرکت طویل و سریع متّصف ساخته است. و نیز برای شب کفل و سرینهائی اثبات کرده، و برای آن سینه قرار داده در حالی که بازحمت تمام خود را با سینه به جلو می‌کشاند. تمام اعضای اصلی کالبد حیوان را جمع کرده، و آنچه را هم که بیننده از تاریکی شب احساس می‌کند رعایت نموده است: یعنی وقتی که بیننده به جلو خود نظرمی‌کند، و هنگامی که به پشت سرش نگاه می اندازد، و وقتی که چشم خود را بلند کرده به پهنهٔ فضا می دوزد.

«و امامزیّت نظم کلام»

همهٔ علمای ادب متفّق اند که بدون نظم مزیّت و فضیلتی در کلام وجود ندارد هرچند معنی کلام و لطافت آن به نهایت درجه برسد. مقصود از نظم کلام این است که اساس کلام را آنگونه که قواعد علم نحو اقتضا می‌کند بنیان گذاریم. آنچه را ناظم کلام بایستی بوسیلهٔ نظمش دنبال کند این است که در وجوه و اشکال هربابی از ابواب کلام تأمّل و تحقیق نماید. مثلاً درباب خبر بداند که زید مُنطَلِقٌ، وزَیدٌالمُنطَلِقُ، وزَیدٌ یَنْطَلِقُ، با یکدیگر فرق دارند. یا درباب حال بفهمد که جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ مُسرِعاً، باجملهٔ: جاءَنی زَیدٌ یَسرَعُ، وبا جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ و هُوَمُسرِعٌ، مختلف است.

همچنین ناظم کلام بایستی درباب حروفی که از جهت معنی مشترک اند ولی هر یک خصوصیّتی جداگانه دارد بیندیشد. مثلاً بایستی حرف «ما» رابرای نفی حال آورد، و حرف «لا» را جهت نفی استقبال، و حرف «إنْ» را برای موردی که در وقوع و عدم وقوع فعل تردید است، و «إذا» را در موردی که عمل وقوع فعل حتمی است.

ناظم کلام درباب جملات نیز شایسته است توجّه داشته باشد. جای فصل را از وصل بازشناسد، و موضع (واو) را از (فاء) و(ثُمَّ) تمیز دهد، و خلاصه جای تقدیم و تأخیر، و حذف و تکرار، و اضمار و اظهار، و نکره آوردن و معرفه آوردن کلمه را خوب بداند. این قاعده‌ای است کلّی. و آنجا که علمای ادب دربارهٔ فساد نظم سخن می‌گویند از همین قاعده پرده برداشته اند، و هیچ کس در مورد ابیاتی که نمونهٔ فساد نظم است، وآنها را بجهت سوء تألیف عیب گرفته اند با ما مخالف نیست. مانند بیت زیر:

اَلطّیبُ اَنتَ إذااَصابَکَ طیبُهُ وَالماءُ اَنتَ إذَا اغْتَسَلْتَ الغاسِلُ

آن عطری که بوی خوش به تو می دهد، و تو را خوشبو می‌کند خودت هستی. و آن آبی که تو با آن خود را پاکیزه می سازی خودت هستی [تو از عطر خوشبوتری و از آب پاکیزه‌تر].

«الغاسل» صفت است برای (الماء). اما بجهت فاصله‌ای که میان این دو کلمه افتاده است در کلام تعقیدی پدید آمده است.

پس وقتی ثابت شد که فهم درستی و نادرستی نظم کلام از علم نحو شروع می شود معلوم است که نسبت به مزیّت و فضیلتی که در نظم کلام ظاهر می شود حکم همین است. و آنچه را در کلام بایستی توجّه داشت تنها مقاصد علم نحو و قوانین آن فیمابین کلمات است.

اینک توجّه کنیم به نمونهٔ کلامی که علمای ادب آنرا به زیبائی و حسن توصیف کرده‌اند. و مزیّت آنرا بخصوص از جهت نظم کلام معرّفی نموده اند:

فَلَواذ نَبادَهْرٌواَنْکَرَصاحِبٌ وسُلِّطَ اَعداءٌوغابَ نَصیرُ
تَکونُ عَنِ الأَهوازداری بِنَجْوَة وَلکِنْ مَقادیرٌ جَرَتْ و اُمُورُ
وَاِنّی لَاَرجُوبَعدَهذامُحَمّداً لَاَفضَلُ مایُرجی اَخٌ ووَزیرُ

ای کاش در آن وقت که روزگار از من دوری نمود، و دوست عهدوپیمان را انکار کرد، ودشمنان برمن مسلّط، و یاران از نظر غایب شدند، کاش در آن موقع اهواز را ترک می‌گفتم، و در گوشه‌ای دوردست منزل می‌گرفتم. ولی افسوس که من پایبند اموری گردیدم، و حوادثی به من روی آورد که موفّق نشدم. اکنون تنها به محمدبن عبدالملک زیّات چشم امیدارم؛ بهترین کسی که می توان به او امید داشت. او برای من هم برادر خوبی است و هم پشتیبان محکمی.

فصل هفتم

«بحث در جهت زیبایی استعاره»

بدان که از جمله خصوصیات استعاره و کنایه و تمثیل آن است که فضیلت و مزیت در انواع این صُوَر خیال جاری و محسوس است و هریک با دیگری تفاوت زیادی دارد. چنانکه این تفاوت را در نمونهٔ استعارهٔ عامیّه[1] و ساده مثل: رأیتُ اسداً. وَرَدتُ بَحراً. لَقیتُ بَدراً، واستعارهٔ خاصّیه و کم استعمال که تنها در گفتار استادان فنّ دیده می شود، و فقط گویندگان زبردست قدرت بر ایراد آنرا دارند می بینیم. مانند این مصراع: وَسالَتْ بِأَعناقِ المَطیّ الأَباطِحُ[2]. شاعر در اینجا خواسته است بگوید که شتران حرکت می‌کردند با سرعتی زیاد و درعین حال بانرمی و سبکی تمام. شتران همچون سیلابهائی بودند که در سرازیریهای دره‌حرکت می نمودند. گوئی از شدّت سرعت بستر دره را هم با خود حرکت می دادند.

شبیه به این استعاره در زیبائی و لطافت بیت زیر است که دریک سطح عالی قرار دارد:

سالَتْ عَلَیهِ شِعابُ الحَیّ حینَ دَعا　　　أنصارَهُ بوجُوهٍ کَالدَّنانیرِ[3]

---

۱ ـ مصنّف درباب استعاره عامیّه و خاصّیّه بتفصیل سخن گفته و آنرا در کتاب دیگر خود «اسرار البلاغة» استعارهٔ مفیده نام نهاده است. ش

۲ ـ این مصراع دوّم از یک بیت و آن از سه بیت مشهوری است که در مورد قائل آن اختلاف است و به گویندگان زیر منسوب شده است:

یزیدبن طثریة ـ کُثّیرعَزّة ـ کعب بن زهیر ـ نصیب و مُضَرَّب و سه بیت مذکور چنین است:

ولَمّا قَضینامِن مِنیً کُلَّ حاجَةٍ　　　ومَسَّحَ بالارکانِ مَن هُوَماسِحُ
وشُدَّتْ علی جُدبِ المهاری رحالنا　　　ولاینظرالغادِی الّذی هورائح
أخَذنابِأطرافِ الأحادیثِ بَینَنا　　　وسالَتْ بِأعناقِ المَطیّ الأَباطِحُ

ح

۳ ـ شعاب، جمع «شعب» به کسرشین، یعنی: راه میان کوهستان، و مسیل آب دروسط رودخانه. بوجوهٍ کالدنانیر: باچهره‌های تابان ودرخشان از خوشحالی، و این ازجهت اطمینانی است که آنها به شجاعت خود دارند، وافتخاری است که به خود می نمایند، و نازشی است نسبت به زعیم خود. و اگر ترسو و بی رغبت نسبت به جنگ بودند با اکراه و سنگینی تمام بسوی فرمانده خود می آمدند و با چهره‌های درهم وتیره از غبار هراس و تاریکی اندوه. ش

←

هنگامی که او یاران خود را برای کمک فرا می خواند سیل قبیله اش با چهره هائی (گلگون از وجد وشوق) همچون سکّه های طلابجانب او سرازیر می شوند.

در این بیت شاعر خواسته است بگوید: او شخصیّتی است که در قبیلهٔ خود مورد احترام و اطاعت است، و افراد قبیله اش هنگام نیاز دریاری او می شتابند. او بمحض آنکه افراد قبیله خود را برای مواجهه با حادثهٔ مهمّی دعوت کند برق آسا از همه جا در برابرش حاضر می شوند، و در یک لحظه گروه انبوهی اطرافش را می‌گیرند؛ همچون سیلابهائی که از اطراف کوه ها سرازیر شده از هرطرف فرو می ریزند، بگونه ای که راه دره ها بجهت هجوم سیلابها مسدود و دره ها از آب لبریز می شوند.

دیگر از نمونه های استعارهٔ لطیف و کم استعمال گفتار یزیدبن مَسلَمة بن عبدالملک است. البتّه جهت لطافت و دقّت در کلام او غیر از آن است که دربیت بالا گفتیم:

عَوَّدْتُهُ فیما اَزورُحَبائبی اِهمالَهُ وَکَذاکَ کُلُّ مُخاطِرِ
وَاِذَا احْتَبیٰ قَربُوسهُ بِعَنانِهِ عَلَکَ الشَّکیمَ اِلَی انْصِرافِ الزّائِرِ[4]

شاعردر این دوبیت اسب خود را توصیف می‌کند، و می‌گوید: اسب من تعلیم یافته و مؤدّب است. و بگونه ای است که چون از آن فرود می آیم و عنانش را برکوهه زین می افکنم در جای خود می ایستد تا وقتی که من بجانب او باز گردم.

ملاحظه می‌کنید که لطافت و دقّت در خود تشبیه است. در این است که شاعر می‌کوشد این مطلب را بفهماند که طرز قرار گرفتن عنان اسب برکوهه زین بصورت شخصی است که پس زانو نشسته واطراف وساقهای پای خودرا با عمامه به خود بسته است[5].

و با توجه به اینکه لطف و ظرافت در مصراع «وسالت با عناق المطی الاباطح» این چنین نبود. یعنی لطیف گوئی شاعر از آن جهت نبوده که مرکب را در سرعت سیر و نرمی و سبکی مانند

بیت از سُبَیع بن حطیم تیمی است که در مدح زید الفوارس الضبّی گفته است. دوبیت ما قبل آنْ چنین است.

نُبِّهتُ زیداًفلم اَفزَعْ الی وَکِلٍ رثّ السّلاح ولافی الحیّ مَکثورِ
اِنّ ابن آل ضرارٍ حینَ اَندیه زیداًسعی لی سعیاًغیرمَکفورِ

الآمدی [۱۵۹-۱٦۰]-ح

٤ - احتبی بالثوب: خود را باجامه پیچید. گفته اند بمعنی: باعمامه و مانند آن پشت و دوساق خود را جمع کرد. [زیرا عرب در بیابان دیواری نداشت تا هنگام نشستن برآنها تکیه کند]. شکیم، جمع (شکیمه). و آن آهنی است بنام لجام که در دهان اسب قرار می دهند. اینها را استاد عبده دریادداشتهای درس خود نیز نوشته است. و اینکه در مورد معنی «احتبی» تعبیر به (گفته اند) شد، یعنی معنی اخیرمشهورتر است. و مصنف هم دربیان استعاره دربیت مورد بحث این معنی را گرفته است.ش

۵ - یعنی بشکل مُحتَبی.

سیل جاری در دره‌ها نشان داده است. زیرا این تشبیهی است روشن و معروف. بلکه دقّت و لطف کلام در خصوصیّت افاده این مطلب است که «سال» را فعل برای اباطح قرار داده، و بوسیله حرف «باء» آنرا متعدّی ساخته است. همچنین به این است که کلمهٔ «اعناق» را در بیت داخل کرده و گفته است: «بِأَعناقِ المَطیّ» و نگفته است: بِالمَطیّ. و اگر می‌گفت: «سالَتِ المَطی فِی الأَباطِح» هیچ گونه لطف و ظرافتی نداشت[۶].

همچنین لطافت و دقّت دربیت دیگر در مطلق معنی «سال» نیست، بلکه بجهت متعدّی کردن این فعل است به حرف (عَلیٰ) و «باء» و به این است که آنرا برای «شعاب الحی» فعل قرار داده است[۷]. و اگر اینها که گفتیم در کار نبود هیچ زیبائی و حسنی هم در کلام وجود نداشت. این از مواردی است که کلام در آن دقیق و لطیف می شود. و اینهاست نظائر این نوع کلام:

اَلیومُ یومانِ[۸]،مُذْغُیِّبْتَ عَن بَصَری نَفسی فِداءُکَ ماذَنبی فَاعْتَذِرُ
اَمسیٰ واَصبَحَ لااَلقاکَ واَحزَنا لَقَدتَاَنَّقَ فی مَکروهِیَ الْقَدَرُ

امروز دو روز است که تو از چشم من غایب شده‌ای. جانم فدای تو. گناه من چه بود تا معذرت بخواهم. شب آمد و رفت و صبح شد، و باز ترا نمی بینم. ای وای که قضاو قدر در مورد من چه ناگواریهائی را پسندیده است.

و بیت زیر از سوار بن المُضَرَّب است که واقعاً لطیف است:

بِعَرضِ تَنوفَةٍ لِلرّیحِ فیها نَسیمٌ لایَروُعُ التُّربَ وانِ[۹]

در پهنه بیابان وسیعی باد جریان بسیار ملایمی داشت که از لطافتش گرد و غبار سطح زمین را هم نمی ترسانید.

و در بیت زیر که متعلّق به یکی از شعرای عرب است[۱۰].

وَلَرُبَّ خَصمٍ جاهِدینَ ذَوی شَذاً تقذی عیُونُهُمُ بِهَترِهاتِرِ[۱۱]

---

۶ ـ دقت و لطافت کلام این است که سیلان را از شترها گرفته و به دره‌ها داده است و گفته است دره‌ها جریان یافتند.

۷ ـ یعنی مطلق «سیلان شعاب» مهم نیست، بلکه بلاغت کلام را «علیه» درست کرده است.م

۸ ـ می خواهد بگوید که غم واندوه دوری تو امروز را باندازه دو روز برای من طولانی کرده‌است و گویی یک روز من دو روز شده‌است. ش

۹ ـ در نسخه دیگر «وظهر تنوفة» ضبط شده‌است. التنوفة: یعنی بیابان بی آب و زمین وسیع و طولانی، یا فلاتی که آب و آبادی در آن نیست، و همدمی هم در آن یافته نمی شود اگر چه پر از گیاه باشد. نسیم را به «ونی» یعنی ضعف یا تعب توصیف کرده و گفته است گرد و خاک را از سطح زمین بلند نمی‌کند. وچه نیکو تعبیر کرده‌است از «اثارة» به «روع». ش

۱۰ ـ یعنی ثعلبة بن صُعَیر مازنی (به تصغیر). ح.ن

۱۱ ـ الشّذا: تندی و آزار و شرّ.در روایت دیگر «تقذی صدورهم» آمده‌است چنانچه درحاشیه نسخه استاد. قذت العین تقذی،

لَدٌّ ظَأَرْتُهُمْ[۱۲] عَلیٰ ماساءَهُمْ وَخَسَأْتُ باطِلَهُم بِحَقٍّ ظاهِر

چه بسیار دشمنانی داشتم که تند و سرسخت بودند، و اهل شر و آزار و بجهت سخنانی پوچ و باطل چشمانشان را (ازشدت غضب) چرک وقی فرا می‌گرفت. اینها دشمنان لجوج و عنودی بودند که مجبورشان کردم تا برآنچه ناگوارشان بود گردن نهند، و گفته های باطل آنها را با سخنان حقّ و صریح خود مردود و ناچیز ساختم.

از ابن مُعتزّ:

حتّیٰ إذاما عَرِفَ الصَّیدَانصارْ وآذنَ الصُّبحُ لَنا فِی الْإبصارْ[۱۳].

(شاعر در وصف بازشکاری گوید): تا زمانی که ما توانستیم شکار را بشناسیم و صبح به ما اجازه داد که چیزی را ببینیم.

یعنی علت ناتوانی ما از دیدن، تاریکی شب بود. شاعر امکان دیدن خود را هنگام پدید آمدن صبح بصورت اجازه صبح نشان داده است. و در بیت دیگر گوید:

بَخیلٌ قَدبُلیتُ بِهِ یَکُدُّ الوَعْدَ بالحُجَجِ[۱۴]

او بخیلی است که وقتی چیزی از او می خواهم با عذر تراشی هایش وعده را رنج و آزار می دهد.

و نیز گوید[۱۵]:

یُناجینیَ الإخلافُ مِن تَحت مَطْلِهِ فَتَخْتَصِمُ الآمالُ والیَأْسُ فی صَدری

(وقتی خلف وعده می‌کند و در ادای دین خود امروز و فردا می نماید گوئی)خلف وعده از پشت پردهٔ مماطله[۱۶] به گوش من می خواند که: او نمی خواهد دین خود را ادا کند) اینجاست که در دل من آرزوها و نومیدی با هم به جنگ و ستیز برمی خیزند.

مانند «رمت: تَرمی» ازباب (ضَرَبَ): ریم وقی چشم او بیرون آمد. و قَذِیَتْ تقذیٰ، ازباب (عَلِمَ): خاشاک وخس درچشم او آمد. و هرچیزی که چشم را اذیت نماید. اَلهتر: گفتار باطل و بیهوده.ش

۱۲ ـ اَللُّدّ، به ضم لام، جمع اَلَدّ: کسی که در دشمنی لجاجت و سرسختی ورزد. اَلظَّأر: گماشتن چهارشتریا بیشتر بریک کره شتر که اورا شیر دهند. مقصود شاعر آن است که دلایل زیادی برضد آنها جمع کرده است. استاد اینطور نوشته و در کتب لغت: (ظَأَرَهُ عَلَی الأمرِ): او را برگردانید و منصرف کرد. وظَأَرَه عَلی مایَکرَه اَویسئی: او را برآن کار مجبور نمود. واصل آن بمعنی مجبور کردن شتر است برشیردادن کره شتری از غیرآن شتر.ش

۱۳ ـ اِنصارَ: منضمّ شد و جمع گردید، یا مایل شد. شاعر در این بیت بازشکاری را وصف کرده است.ش

بیت از دیوان ابن معتز [۲:۴۳۸] ـح

۱٤ ـ دیوان ابن معتز [۱: ۳۳۱]ـح

۱۵ ـ دیوان ابن معتز[۲: ۱۲۵]ـح

۱٦ ـ مماطله: تعلّل کردن و طفره رفتن در انجام کار وادای وظیفه.م

از نمونه های دیگر استعاره که در نهایت حسن و لطافت و از نوع اوّل است[۱۷]، گفتار شاعری است که جاحظ آنرا انشاد کرده است:

لَقَد کُنتَ فی قَومٍ عَلَیکَ اَشِحَّةٍ بِنَفسِکَ اِلّا اَنَّ ما طاحَ[۱۸] طائِحُ
یَوَدُّونَ لَو خاطُوا عَلَیکَ جُلودَهُم وَلا تَدفَعُ المَوتَ النُّفوسُ الشَّحائِحُ

تو در میان گروهی بسیار بخیل و حریص بودی که همه برضد تو بودند (و حاضر نبودند به تو کمترین کمک کنند). و نسبت به جان تو سخت حریص بودند (و چاره‌ای نبود) جز آنکه مرگی دامن آنها را بگیرد که گرفت. اینها همان کسانی بودند که در تظاهر به دوستی آرزو می کردند پوست بدن خود را به پوست بدن تو بدوزند. ولی نفسهای بخیل و حریص مرگ را بهیچ‌وجه نتوانند دفع کنند[۱۹].

جاحظ گوید: بشّارهم سراغ این مضمون رفته است.

وصاحِبٍ کَالدُّمَّلِ المُمِدِّ[۲۰] حَمَلتُهُ فی رُقعَةٍ مِن جِلدی

چه بسیار دوستانی داشتم که آنها را لابلای پوست بدنم جای می دادم. ولی واقعاً همچون چرک و دمل در بدن من بودند[۲۱].

یکی از نکات دقیق در این باب آن است که می بینیم یک لفظ مستعار در چند مورد دیگر استعاره شده است. ولی در یک جا ملاحتی دارد که در سایر جاها آنرا نمی یابیم. برای نمونه به لفظ «جِسْر» در گفتار ابوتمّام تأمّل کنید:

لایَطْمَعُ الْمَرءُ اَن یَجتابَ[۲۲] لُجَّتَهُ بِالْقَولِ مالَمْ یَکُنْ جِسراً لَهُ العَمَلُ

آدمی نبایستی انتظار داشته باشد که از گردابهای زندگی بوسیلهٔ حرف بتواند عبور کند، مگر آنکه برای خود از سعی و عمل پلی داشته باشد.

---

۱۷ ـ یعنی نوع استعاره عامیّه وساده.م

۱۸ ـ طاح: هَلَکَ، آنچه هلاک شده یا هلاک برای آن مقدّر گردیده است. طائِح: هالک، بیچاره‌ای که هیچ مانعی نمی تواند هلاک را از او دفع کند.ح.ن. البیان والتبیین [۱: ۵۰]ـح

۱۹ ـ یعنی این دوستان در ظاهر خیلی به تو اظهار محبّت می‌کنند ولی در واقع افرادی بخیل وحریص‌اند. دراینجا شاعر شدّت تظاهر به دوستی را تعبیر به دوختن پوست روی پوست کرده‌است.

۲۰ ـ المُمِدّ: ازاَمَدَّ الجُرحُ: زخم و جراحت طولانی شد. و به کسر، عبارت است از چرک غلیظی که در زخم یا دمل جمع می شود. وامّا چرک رقیق را «صَدِید» گویند. ح.ن ـ دیوان بشّار [۲: ۲۲٤]ـح

۲۱ ـ شدّت اعتماد را به جادادن دوستان در لابلای پوست بدن تعبیر نموده است.م

۲۲ ـ یجتاب: مسافت را طی می‌کند. اَللُّجّة: آب انبوه و فراوان. در روایت دیگر بجای کلمه: لُجَّتَهُ «غمرته» آمده و تقریباً بهمان معنی است. ش ـ از قصیده‌ای است درمدح معتصم. دیوان ابی تمّام [۳: ۱٦]ـح

و بیتی دیگر از او[۲۳].

بَصَرْتَ بِالرّاحَةِ العُظمیٰ فَلَم تَرَها　　تُنالُ اِلّاعَلیٰ جِسرٍمِنَ التَّعَبِ

به آسایش و راحت بزرگ رسیدی و آنرا با چشم خرد دیدی، و فهمیدی که به آسایش نخواهی رسید جز آنکه از پل رنج و زحمت بگذری[۲۴].

ملاحظه می‌کنید که استعاره را در بیت دوّم حسن و لطفی است که در بیت اوّل آن حسن و لطف وجود ندارد[۲۵]

حال همین کلمهٔ «جسر» را در گفتار بیعة رقی[۲۶] دقّت کنید:

قُولی نَعم، وَنَعم اِنْ قُلتِ واجبَةٌ　　قالتْ عَسیٰ وعَسیٰ جِسرٌ اِلیَ نَعَمِ

به او گفتم: آری بگو. چه اگر آری بگوئی لازم می شود بر تو که به قول خود وفا کنی. او گفت: امید است و امید پلی است برای آری.

و از اموری که در ارزش استعاره اساس و اصل است این است که گاه می بینید شاعر جمع میان چند استعاره کرده بقصد آنکه یک صورت خیالی را به صورت خیالی دیگر ملحق کند، و معنی و وجه شبه را در موردی که می خواهد کامل گرداند. مثال آن گفته امرؤالقیس است:

فَقُلتُ لَهُ لَمّا تَمَطّیٰ بِصُلْبِهِ　　وَاَرْدَفَ اَعجازاً وناءَ بِکَلْکَلِ[۲۷]

به شب گفتم [در آن حالی که به صبح نزدیک می شد] هنگامی که مانند شتر گردن می‌کشید و می‌کوشید به نیروی کمر خود بزحمت حرکت کند، و سرینها را ردیف ساخت در حرکت نمودن،

---

۲۳ ـ دیوان [۱: ۷۳] از قصیدهٔ بائیه درفتح عموریّه‌ـح

۲٤ ـ اگر تُنال را، «به فتح تاء» بخوانیم، قضیّه جزئیه می شود. و اگر به ضَم تاء خوانده شود کلّی می شود. ودوّمی بهتر است. این مضمون از نمونه های «اعطای حکم بالمثال» می باشد.م

۲۵ ـ در بیت اول استعاره ناقص است. ولی در دوّمی ادعا ادّعای مبرهن است. یعنی برهان همراه دارد. می‌گوید خودت دیدی که...

۲٦ ـ ربیعة بن ثابت بن لجأالاسدی، ورَقّی، نام موطن اوست. ازشعرای عهد عباسی است. وفاتش در سال ۱۹۸ـهـ ـ دیوان او چاپ وزارت فرهنگ، دمشق‌ـح

۲۷ ـ وقتی که شب به پایان می رسد مانند شتری است که می خواهد برخیزد. چگونه بدن خود را می‌کشد، وبا کمرخود حرکت می‌کند، و بدنبال آن سرین خود را هم حرکت می‌دهد، وبا سینه خود می خواهد برخیزد و بایستد. درآن هنگام به شب گفتم: ای شب طولانی آخر چهره خود را به نور بامدادی روشن کن ـ ضمیر در (له) به کلمهٔ «لیل» دربیت دوّم برمی‌گردد. شاعر شب را به شتر تشبیه کرده‌است. مفعول فعل «قلتُ» جمله‌ای است پس از این بیت. یعنی: اَلاایهَااللّیلُ الطویلُ اَلاانْجَلی... وبیت ماقبل آن چنین است:

وَلَیلٍ کَموجِ البَحرِ اَرخی سُدولَهُ　　عَلَیَّ بِاَنواعِ الهُمومِ لِیَبتَلی.م

ـ [دیوان: ٦۲] از معلقات سبع‌ـح

و برخاست بـا سینه خود [که آگـاه باش ای شب] (کنایه از آنکه شب طولانـی با سرعت به صبح نزدیک می شد.) چنـانـکه می بینیـم شـاعر برای شب اوّلاً: صلب یـعـنی استخوان تیـره پشت فرض کرده، شب را به حرکت سریـع و طویل متّصف ساختـه است. آنگاه به استعـاره دوّم پرداخته. یعنی برای شب أعجاز (کفل و سرینهائی) اثبات کرده در حالی که استخوان تیره پشت بدنبال آن است. سپس استـعاره سوّم را آورده است، و بـرای شب کَلْکَل یعنی سینـه هم ادّعا نمـوده در حالی کـه با کوشش و زحمت تمـام سنـگینی سینه را تـحمّل می‌کند، و خود را بـه جلو می‌کشاند. خلاصـه آنکه، برای شب تمام ارکان کالبد حیوان را در کلام جمع نموده است. و آنچه را هم که بیننده از تاریکی شب احساس می‌کند مرعی داشته است. یعنی وقتی که بیننده به جلو خود نظر می افکند، و هنگامی که به پشت سرش می‌نگـرد، و وقتی که چشم خود را بلـند کرده به پهنهٔ فضـا می دوزد، و بدان خیره می شود.

«توضیحی در معنی نظمی که راز بلاغت در آن آشکار می شود»

بدان که، در اینجـا اسرار و دقایقی است که بیان آن ممـکن نیست مگـر بعد از آنکه مقداری بعنوان مقدّمه گـفتگو کنیم، در خصـوص نظم کلام، و تفسیر نظم و مـراد از نظم، و اینکه نظم کلام اصولاً چیست، وفایده نظم و فضـیلتی که در آن است چه مـی باشد؟ بنابراین لازم اسـت که ابتدا در موضوع نظم، و بیان تأثیر آن، و مزیّتی که برای نظم ادّعا می شود ذکری بمیان آوریم، و بگوئیم که این مزیّـت از کجا پدیـد می آید، و چـگونه در نظم کـلام آشکار مـی‌گردد؟ و نیز اسـباب و علل نظم کلام را بیان کنیم.

البتّه این مطـلب را شما دانستـه اید که علمـای ادب در اهمیّت مقام نظم و ارزش و شهرت آن همه مـتفـق القـول اند. و همـچنین مـتّفق اند برایـن که کـلام بدون نظم مزیّت و فضیلـتی ندارد، و کلامی که از جـهت نظم اسـتوار و مستقـیم نیسـت بی ارزش است هرچـند معنـی کلام در لطف و غرابت بنهـایت درجه برسد. خـلاصه بطور قاطع حـکم کرده اند که کـلام بدون نظم کامل نیست، و قوام کلام تنـهـا به نظم آن است. در حقـیقت نظم کلام هـمانند محوری است که سخن بـرمدار آن می‌گردد، و همچـون ستونی است کـه بنای کلام بدان متّکی است. معلوم است وقتی مقام و ارزش موضوعی تا این حدّ، و فضـیلت آن به این اندازه باشـد شایسته است که همـتها بلحاظ آن بیدار شود، و برای اندیشه ها و استعـدادها نقطه اتکا گردد، و افکار در آن به فعّالیت و کوشش افتد، و در این راه از ذوقها استـفاده شود. و شـخص عـاقـل که مـی تـواند بـرای زیـادت عـلم خـود، و کسـب فضل در

فصاحت، وبیان استدلال و اظهار دلیل از فکر خود راه و روشی پیدا کند نبایستی از این طریق روی بگرداند، و توجّه و ذوق خود را به طریقی دون آن معطوف دارد. بلکه حقّ آن است که شخصیّت خود را بالا برده و او را عار آید که راه و روش مقلّدی را پیش گیرد که هیچ حکمی را قطعی و یقینی و بی شکّ و تردید عنوان نمی‌کند، وبه هیچ مطلبی هم احاطه کامل نمی یابد، و چیزی که او را از شبهه بیرون آرد، وعطش شکّ او را شفا دهد بدست نمی آورد و حال آنکه می تواند خود را از این مرتبه بالا تر برد، و از آنها که به تقلید خوگرفته اند جدا شود. زیرا تقلید از کسانی که این روش را اختیار کرده، و براساس آن کار می‌کنند جز دلیل ضعف رأی و کوتاهی همّت چیز دیگری نیست.

«مقصود از نظم کلام»

ای خواننده بدان که معنی نظم کلام این است که اساس کلام را آنگونه که علم نحو اقتضا می‌کند بگذاری، و کلام را بر پایهٔ قوانین و اصول این علم بنا کنی، وروشهائی را که کلام برآن اساس می آید بشناسی، و از آن راهها منحرف نشوی، و حدود و مرزهائی را که برای تو تعیین شده است نگهداری، و نسبت به هیچ یک بی اعتنا نباشی.

آنچه را ما می فهمیم که نظم دهندهٔ کلام بایستی بوسیلهٔ نظم کلامش آنرا تعقیب کند این است که در اشکال و انواع هربابی از ابواب کلام دقّت کافی نماید. مثلاً درباب خبر به اشکال و انواع جمله های زیر توجّه داشته باشد:

زیدٌ مُنْطَلِقٌ. زیدٌ یَنطَلِقُ. یَنْطَلِقُ زیدٌ. مُنطَلِقٌ زیدٌ. زیدٌ المُنطَلِق. اَلمُنطَلِقُ زیدٌ. زیدٌ هُوَالمُنطَلِقُ. زید هومَنْطِلِقٌ.

و درباب شرط و جزا صورتهای مختلف زیررامورد توجّه قرار دهد:

إنْ تَخْرجْ اَخرُجْ. إنْ خَرَجتَ خرجتُ. إنْ تَخْرجْ فَاَنَاخارجٌ. أناخارجٌ إنْ خَرَجتَ. اَنَاإنْ خَرجتَ خارجٌ.

و درباب حال به این وجوه و اشکال:

جاءَنی زیدٌ مسرعاً. جاءَنی زیدٌ یَسرَعُ. جاءَنی زیدٌ و هُوَمُسرِعٌ. جاءَنی زیدٌ وهُوَیَسرَعُ. جاءنی قَداَسرَعَ. جاءنی زیدٌ وَقَداَسرَع[۲۸].

---

۲۸ ـ درباب حال دو فرق اساسی می توان فرض کرد: ۱ـ حال بصورت فعل ماضی یا مضارع آورده شود نه بصورت اسم ۲ـ حال بجای آنکه مفرد آید بشکل جمله آورده شود. اگر بگوییم: جاءنی زید مُسرِعاً، حالت طبیعی حال را بیان کرده‌ایم. یعنی می خواهیم بگوییم که عمل بسرعت انجام یافته. و اگر بگوییم: جاءنی زید یَسرَعُ، علاوه برمعنی مذکور می خواهیم بگوییم که این سرعت

خلاصه برای هریک از وجوه مذکور محلّ خاصّی را بشناسد، و هر یک را در محلّی که شایسته است آورد.

همچنین ناظم کلام بایستی فکر کند درباب حروفی که از حیث معنی مشترک اند ولی هریک به خصوصیّتی از حروف دیگر جدا می شود. هریک را در معنی مخصوص خود بکار برد. مثلاً حرف «ما» را در مورد نفی حال آورد، وحرف «لا» را وقتی که می خواهدنفی استقبال کند، و حرف «اِنْ» را در موردی بکار برد که میان وقوع عمل وعدم وقوع ترددوترجّح است[۲۹] و حرف «اِذا» را جائی آورد که می داند عمل، وقوع می یابد.

ناظم کلام در جملاتی که پشت سرهم قرار می‌گیرند نیز توجّه می‌کند، و درنتیجه جای فصل را از جای وصل باز می شناسد. بعلاوه، جائی که حقّ آن است دوجمله به یکدیگر وصل شود، موضع «واو» را از موضع «فاء» و محلّ «فاء» را از محلّ «ثُمَّ» و جای «أو» را از جای «اَم» و مقام «لٰکِنْ» را از مقام «بَل» تشخیص می دهد. و نیز درمعرفه آوردن و نکره آوردن، و تقدیم و تأخیر در کلام اعمال نظر می‌کند. و حذف و تکرار، و اضمار و اظهار، هریک را در جای خود قرار می دهد، و آنها را صحیح بکار می برد، و بنحوی که شایسته محلّ است از آنها استفاده می‌کند.

این راه و روش تحقیق است. بنابراین هرمعنائی که درستی و نادرستی آن به نظم کلام مربوط می شود، و تحت این عنوان درآید مقصودی از مقاصد نحوی خواهد بود. یعنی اگر آن مقصود نحوی در محلّ خودش بکار رفته باشد، ودر مقامی که حقّ آن است جای گرفته باشد درست است، و اگر خلاف این عمل شده‌باشد، یعنی از محل خودش کنار رفته در غیر موضعی که شایسته است بکار رفته باشد خطاست. و درنتیجه هرکلامی که ما آنرا به صحّت نظم یا فساد نظم توصیف می‌کنیم، یا در مزیّت و فضیلت آن وارد بحث می شویم، مرجع این صحّت و آن فساد، و منشاء این مزیّت وفضیلت را فقط در مقاصد نحوی و احکام آن خواهیم یافت. و خواهیم دید که کلام در یکی از اصول و قواعد نحوی داخل می‌گردد، و به یکی از ابواب این علم مربوط می شود.

این قاعده‌ای است کلّی. و هر چه شما در این قاعده دقّت بیشتر کنید آنرا در نفس خود

متناوب نبوده بلکه استمرار داشته است. و هنگامی که حال بصورت جمله است مقصود اصلی کلام بیان فاعل نیست بلکه مقصود بیان سرعت مطلب است نه اصل مطلب. یعنی آمدن را بعنوان مقدمه چینی مطلب ذکر می‌کنیم و منظور ما حالت آمدن زید است. و موقعی که می‌گوییم: جاءَنی زید وهومُسرع، یعنی: زید مُسرع فی مَجیئِهِ. با این جمله می خواهیم ازسرعت زید خبر دهیم نه از آمدن او، منتهی سرعت درچه کار؟ در آمدن. ودرآنجا که فعل ماضی بکار می بریم منظور ما این است که سرعتی در کاربوده و زیاد طول نکشیده است. ودرآنجا که جمله حالیه با (واو) می آید مقصود این است که سرعت درست مقارن بازمان آمدن بوده‌است. زیرا «واو» اصولا برای جمع است؛ گاهی در زمینه عطف می آید و گاهی برای حال.م

۲۹ ـ ترجّح بمعنی اهتزاز و تذبذب است. یعنی عمل گاهی بسمت وقوع میل می‌کند و زمانی بجانب عدم وقوع.م

واضحتر می یابید، و صحّت آن برای شما روشنتر و اعتمادتان به قواعد نحوی زیادتر می‌شود. این بحث را هم با هرکس که درمیان بگذارید، و او بخواهد درباب نظم کلام سخنی بگوید ناگزیر در تمام این مطالب یا بعض آنها شما را تصدیق خواهد کرد، و با شما همفکر خواهد شد؛ خواه به عمق مطلب برسد و یا نرسد. و برای شما کافی است که بدانید آنجا که علمای ادب در فساد نظم بحثی به میان آورده‌اند از همین قاعده موردنظرما پرده برداشته‌اند. و هیچ کس در مورد ابیات زیر که نمونه‌های معروف فساد نظم است، و از جهت سوء تألیف به این ابیات عیب گرفته‌اند، و در مورد نظائر اینها با ما مخالف نخواهد بود:

۱ ـ از فرزدق:

ومامِثلُهُ فِی النّاسِ اِلّا مُمَلَّکاً　　　اَبوأُمِّهِ حَیٌّ اَبوهُ یُقارِبُه

در میان مردم مثل او (یعنی مانند ممدوح من)[۳۰] هیچ کس نیست که (درفضائل با او برابری، کند) مگر صاحب ملکی که پدر مادرش کسی است که پدر ممدوح من است.

۲ ـ از متنبّی:

وَلِذَا اسْمُ أغطِیَةِ العیُونِ جُفونُها　　　مِن أنّها عَمَل السُّیوفِ عَوامِلُ[۳۱]

از آن جهت پلکهای چشمان او را غلاف نام نهاده‌اند که کار شمشیر را می‌کند [یعنی چشم او همچون شمشیر کاری و مؤثر در قلب است.]

۳ ـ و جای دیگر گوید:

اَلطّیبُ اَنتَ اِذا اَصابَکَ طیبُهُ　　　وَالماءُ[۳۲] اَنتَ اِذَا اغْتَسَلْتَ الغاسِلُ[۳۳]

---

۳۰ ـ مقصود ابراهیم بن هشام است، دائی هشام بن عبدالملک بن مروان. یعنی موجودی درمیان مردم نیست تابا ابراهیم در فضائل برابری کند مگر صاحب مملکتی که پدرمادرش (منظور پدرمادر همین صاحب ملک) پدر او باشد (یعنی پدر این ممدوح باشد). حاصل آنکه شبیه ابراهیم کسی نیست جز پسرخواهرش که همان هشام است. این نمونهٔ گفتاری است که به تعقید لفظی معروف است، بجهت خللی که در تألیف و نظم آن وجود دارد.ش. [دیوان: ۱۰۸]ـح

۳۱ ـ این بیت از ابیاتی است که متنبّی در مدح قاضی ابوالفضل احمدبن عبدالله انطاکی سروده است.

مطلع آن چنین است:

لَکِ یا مَنازِلُ فِی القُلوبِ مَنازِلُ　　　اَقْفَرْتِ اَنتِ وَهُنَّ مِنکِ اَواهِلُ

ص۱۸۱ ـ شرح دیوان متنبّی معروف به عکبری.م

جَفْن: غلاف شمشیر. شاعر علّت نامگذاری پلکهای چشم را به غلاف شمشیر از آن جهت عنوان کرده‌است که در قلبها کار شمشیر را می‌کند. والبتّه این نوعی تعقید است.ح.ش

۳۲ ـ الماء، منصوب است به فعل محذوف. زیرا صله در ماقبل خود عمل نمی‌کند. این جمله‌ای است که استاد نوشته است. و بعضی کلمه (الماء) را مبتدا می دانند؛ مبتدائی که ضمیر محذوف از صله بدان برمی‌گردد.ش.

۳۳ ـ الغاسل: صفت است برای «الماء» که طبق قاعده بایستی پس از موصوف ذکر شود. ولی میان این صفت و موصوفش

عطری که بوی خوش آن به تو می رسد، و ترا معطّر می سازد خودت می باشی [خوشبوئی عطر از تو است نه از عطر] و آنچه شست و شودهنده تو است و تو خود رابا آن می شوئی خودت هستی نه آب «یعنی تو از عطرخوشبوتر و از آب پاکیزه تری»».

٤ ـ و باز در جای دیگر گوید:

وَفاءُ کُما کَالرَّبعِ اَشجاهُ طاسِمُه   بِاَنْ تُسعِدا وَالدَّمعُ اشفاهُ ساجِمُه[۳۴]

وفای شما ای دو چشم من [وفا کنید به آنچه وعده داده اید که با اشکهای سیلبار خودتان مرا یاری می‌کنید] زیرااشکهای شما برای من سوخته دل بهترین تسلّی و شفا است؛ بهمان مقدار که خرابه های خانه محبوب برای عاشق دلخسته، بسیار غم افزاست.

توضیح: شاعردو چشم خود را که با او عهد و پیمان وفاداری بسته اند مخاطب ساخته می‌گوید: هنگام رسیدن به ویرانه های منزل محبوب مرا به گریه کردن کمک کنید، و با این کار به‌من وفاداری نمائید؛ همان‌طور که ویرانه های منزل معشوق وفاداری می‌کنند. سپس شاعر وجه شبه را بیان کرده چنین گفته است: همان عاملی که منازل محبوب را ویران نموده و آنها را محزون ساخته

یک لفظ و یک جمله فاصله شده و موجب تعقید گردیده است. ابن جویریه همین مضمون را چنین آورده است:

تَزینُ الحلیَ اِنْ لَبِسَتْ سُلَیمی   وتَحْسُنُ حینَ تَلبَسُها الثّیابُ

دوبیت زیرنیز در همین معنی سروده شده است:

وَاِذَا الدُّرُّزانَ حُسنَ وُجوه   کانَ لِلدُّرِّحُسنُ وجهِکِ زَینا
وتَزیدینَ اَطیَبَ الطّیبِ طیباً   انْ تَمَسّیهِ اَینَ مِثلُکِ اَینا؟

و مثال فارسی آن این بیت است:

به زینت ها بیارایند مردم خوبرویان را   تو زیبا روچنان خوبی که زینت ها بیارائی

-م

بیت مذکور از همان قصیده است [دیوان: ۲۷۱]-ح

۳٤ ـ طاسِمُهُ: دارِسُهُ: محو و ناپدید کننده آن آشجاه، اسم تفضیل است. ساجِمُهُ: سائله: ریزنده و سیلبار. تُسْعِدا؛ از کلمه إسعاد است. و مقصود مساعدت است به گریه کردن. آشفاه، اسم تفضیل است. ساجِمُه: یعنی ریزان و روان. معنی بت: وفای شما ای دو دوست من به این است که مرا کمک کنید همانند آثار خرابه خانه محبوب. «اَشجاهُ شَجْوا» یعنی ویرانه ها و آثارخانه محبوب او را به غم و اندوه واداشت. مانند اشک که جریان و فرو ریختنش به شفای او کمک نمود نه ممانعت از گریه. بنابراین هروقت که یاری شما به من کم شود حزن من سخت و قوی می‌گردد، وهرگاه که زیاد شود ناراحتی من سبک و کم می‌شود. بعضی (دَمع) را به رفع ضبط کرده اند، و آنرا جمله حالیه گرفته اند. درآن صورت معنی کلام چنین می شود که: او از زیادی گریه پوزش می طلبد، و دوستان خود را به گریه کردن تشویق می نماید. کنایه می‌کند از انکار حزن آن دو به ترک گریه.ش

بیت مذکور مطلع قصیده‌ای است که متنبّی در مدح سیف‌الدوله ابوالحسن علی بن عبدالله حمدانی سروده و این اولین قصیده‌ای است که شاعر برای ممدوح خود ساخته و آنرا در آن هنگام که ممدوح از فتح قلعه برزیه به شهر انطاکیه نزول کرده بود انشاد کرده است. (سال ۳۳۷)ـ دیوان متنبّی شرح عکبری. ص ۲۳۰- ج ۲ ـ و شرح واحدی: ۲۷۳-م .

است همان عامل مرا هم اندوهناک و غمین کرده است. آثار منزل محبوب هر چه خرابتر و کهنه تر می شود برای زائرش غم انگیزتر می‌گردد، و اندوه عاشق را شدیدتر می‌کند. برای این اندوه و غصّه ها چشمهای اشکبار بهترین شفا دهنده اند.

۵ ـ گفتار ابوتمام:

ثانیه فِی کَبَدِالسَّماءِ، ولَم یَکُنْ لِا ثْنَینِ ثانٍ، إذهُما فِی الغارِ[۳۵]

۶ ـ و نیز از گفتار اوست:

یَدی لِمَن شاءَ رَهنٌ لَم یَذُقْ جُرَعاً[۳۶] مِن راحَتَیکَ دَرىٰ مَاالصّابُ وَالعَسَلُ

دست من برای هرکس که بخواهد وثیقه است اگر از دو کف بخشندهٔ تو جرعه ای بچشد،بفهمد که فرق عسل و حنظل چیست[۳۷].

هرکس قبول دارد که علّت خلل در ابیات اخیر و نظائر آنها این است که شاعر در نظم کلام خود از راهی رفته است که درست نبوده، و در تقدیم و تأخیر، یا حذف و اضمار و غیره روشی را بکار برده که نبایستی بکار برده باشد، و طریقی را پیموده که مطابق اصول و قواعد نحو اجازه نداشته و صحیح نبوده است. وقتی ثابت شد که موجب فساد و اختلال نظم کلام این است که به قوانین نحو عمل نمی شود معلوم است که موجب صحّت نظم عمل کردن براساس این علم است. همچنین وقتی ثابت شد که فهم صحّت و فساد نظم از این علم شروع می شود. روشن است که در مزیّت نظم و فضیلتی که در کلام ظاهر می شود نیز حکم و قاعده همین است. و چون همهٔ این مطالب ثابت شد لازم می آید که بگوئیم آنچه در کلام مورد توجّه قرار می‌گیرد تنها مقاصد علم نحو و قوانین آن فیمابین کلمات است ولاغیر. خداوند تعالی توفیق دهد که ما راه صحیح را بیابیم.

حال که این مطلب را فهمیدی توجّه کن به نوع سخنانی که علمای ادب آنها را به زیبائی و حسن توصیف کرده و مزیّت آنها را اعلام داشته اند، و مزیّت را هم مخصوصاً از جهت نظم کلام

---

۳۵ ـ بعد از آن مرد [بابک خرّمدین] این شخص [مازیار پسر قارن] دوّمین کسی است که [به دستور خلیفهٔ عباسی، در بغداد]در میانهٔ آسمان به دار آویخته شد. امّا این دو همانند آن دو شخصیّتی که در غار ثور [پیامبر اکرم (ص) و ابوبکر] بودند در خور مدح و ستایش نبودند.

در روایت دیگر «کاثنین ثانٍ» آمده است ولی اوّلی در معنی روشنتر است. بیت قبل از آن چنین است:

ولَقَدشَفىَ الأحشاءَ مِن بُرَحائِها أن صارَ بابَکُ جارَمازِیارِ

دیوان ابوتمام ـ شرح خطیب تبریزی، ج ۳ـ ص۲۰۷ـم

۳۶ ـ در روایت دیگر «مَن یَذُق جُرَعا» ضبط است و این قول اظهر است.ش

۳۷ ـ یعنی: کسی که از دست تو شیرینی عطا و کرم را بچشد هیچ تلخی را در زندگی احساس نمی‌کند، و من با این ادّعا با هرکس که مایل باشد شرط‌بندی می‌کنم. دیوان [۲:۵]در مدح معتصم.م

معرّفی کرده‌اند نه از جهت دیگر. یعنی نه مواردی که شعر یا نثر از جهت معنی، یا حکمت، یا ادب، یا استعاره، یا تجنیس و یا جز اینها [یعنی مطالبی که دخالتی درنظم کلام ندارد.] زیبا شمرده می شود. پس ای خواننده بدان که وقتی از گفتار یا نثری در نفس خویش و جلو اهتزازی احساس می‌کنی، و آن کلام را دارای حسن و لطافت می‌شماری، اگر دقّت کنی که این اهتزار و نشاط در روح تو از کجا ایجاد شده، و براثر چه چیز پدید آمده است بطور آشکار خواهی فهمید که آنچه را من درباب نظم کلام گفتم همان است که بیان کردم.

اینک به ابیات بُحتری توجّه کنیم[۳۸]:

بَلَونا ضَرائبَ مَن قد نَری ... فَما اِنْ رَأینا لِفَتحٍ ضَریبا[۳۹]

هُوَ الْمَرءُ اَبْدَتْ لَهُ الحادِثا ... تُ عَزماً وَشیکاً وَرَأیاً صَلیبا[۴۰]

تَنَقَّلَ فی خُلُقَیْ سُؤدَدٍ ... سَماحاً مُرَجّیً وَبَأساً مَهیبا

فَکَالسَّیفِ اِنْ جِئتَهُ صارخاً ... وَکَالْبَحرِ اِنْ جِئتَهُ مُستَثیبا

ما امثال و نظائر او را از کسانی که با چشم خود کم و بیش می بینیم آزمودیم، ولی در فتح و پیروزی هرقدر می‌نگریم نظیر و مانند او وجود ندارد. مرد میدان جنگ، تنها اوست. حوادث بسبب او اراده آهنین و فکر متین را در جهان آشکار کرده‌اند. زندگی او همیشه بر محور دوخلق کریم در گردش بوده‌است: جودوسخائی که همه مردم را به او امیدوار کرده، و شجاعتی که بسیار شکوهمند و هیبت‌آور بوده‌است. بنابراین اگر به او روی آوری و به او دادخواهی کنی قدرت او همانند شمشیر برنده است. و اگر از او یاری بجوئی کرم وجودش همانند دریا بیکران.

ملاحظه می‌کنید که این ابیات چقدر انسان را به وجد و شوق می آورد، و تا چه حدّ جذّاب و دلنشین است. و شما از این تعبیرها چه نشاط و اهتزازی در نفس خود احساس می‌کنید. حال اگر دقّت نمائید که علّت این وجد و نشاط چیست خواهید فهمید که نشاط و اهتزاز شما و جذّابیت ابیات تنها بجهت این است که کلمه‌ای مقدّم ذکرشده و کلمهٔ دیگر مؤخّر، یا یک لفظ بصورت معرفه آمده و لفظ دیگر بصورت نکره، و یا یک جا حذف شده و جای دیگر اضمار، و یا مثلاً: جائی عود به ضمیر کرده و درجای دیگر اسم را تکرار نموده است. خلاصه، وجوهی را مورد توجّه قرار داده که علم نحو آنرا اقتضا می‌کند. در تمام این موارد قواعد را بطورصحیح رعایت کرده‌است، و در کلام به هدف موردنظر خود رسیده و بتمام معنی موفق شده است؛ و درعین حال وضع و صورت ظاهری کلام هم

---

۳۸ ـ دیوان [۱:۱۰۱] ازقصیده‌ای است درمدح فتح بن خاقان ـ ح

۳۹ ـ ضَریب: نوع شئ، نظیر، شکل. جمع آن ضَرائب. ش

۴۰ ـ وشیک: سریع ـ صَلیب: شدید. ش

لطیف شده و طوری بیان نموده که به کلام فضیلتی داده است.

توجّه کنید. اوّلین جملهٔ این ابیات که ذوق ما را تحریک می‌کند این است: هُوَالمَرءُ اَبدَتْ لَهُ الحادِثاتُ. سپس جملهٔ: تَنَقَّلَ فی خُلُقَی سُؤدَدٍ. نکره آوردن «سؤدد» و اضافه «خُلُقَین» به «سؤدَد» و پس از این جملات جملهٔ «فَکَالسَّیفِ» و عطف آن بوسیلهٔ «فاء» با حذف مبتدا. زیرا مقصود شاعر این است که بگوید: «لامُحالَةَ فهو کَالسَّیف». و بعد از آن تکرار کاف در جملهٔ: فَکَالْبَحر. و اینکه برای هریک از دو تشبیه شرطی را قرینه آورده که جواب هم در هریک از دو تشبیه موجود است. و بعد برای هریک از دو تشبیه نیز کلمه‌ای بصورت حال آورده بهمان شکلی که در تشبیه دیگر آورده است. یعنی «صارِخاً» حال اوّل در تشبیه اوّل است و «مُسْتَثیباً» حال دوّم در تشبیه دوّم. خلاصه، آن زیبائی و حسنی که در کلام احساس می شود، و به نظم مربوط است علتش همان اموری است که ما برشمردیم. و این مطلبی است بسیار شایان توجّه.

اگر نمونهٔ آشکارتری را در این زمینه بخواهید به گفتار ابراهیم بن عباس توجه کنید[۴۱]:

فَلَواذنَبادَهْرٌواَنکَرَصاحِبٌ وَسُلِّطَ اَعداءٌ وَغابَ نَصیرُ
تَکونُ عَنِ الاَهوازداری بِنَجْوَةٍ وَلکِنْ مَقادیرٌجَرَتْ واُمورُ
واِنّی لَاَرجُوبَعدَهذامُحَمَّداً لاَفضَلِ مایُرجی اَخٌ وَوَزیرُ

ای کاش در آن وقت که روزگار از ما دوری کرد، و رفیق هم عهد و پیمان دوستی را انکار نمود، و دشمنان بر من مسلّط شدند، و یاران هم از نظر غایب گشتند (ای کاش) در آن هنگام اهواز را ترک می‌کردم، و در گوشه‌ای دوردست منزل می‌گرفتم. اما افسوس که برای من موانعی پدید آمد، و حوادثی «به من روی آورد که موفق نشدم». اکنون تنها به محمّد «بن عبدالملک زیات» چشم امید دارم؛ بهترین کسی که می توان به او امید داشت. «او برای من» هم برادر خوبی است و هم پشتیبان محکمی.

ملاحظه می‌کنید که ابیات فوق تا چه اندازه نغز و دلنشین و زیبا و شیرین است.

اگر موجب آنرا جستجو کنید، خواهید دید که لطف و زیبائی این اشعار بسبب آن است که شاعر اولاً: ظرف را برعامل آن مقدّم ذکر نموده. یعنی «اِذنَبا» را جلوتر از «تکونُ» آورده است[۴۲]، و نگفته است: «فَلَوتکون عَنِ الأَهوازداری بِنَجْوَةٍ اِذنَبادَهرٌ». و نیز بجهت آن است که «تکون» گفته و نگفته است «کانَ»[۴۳]. همچنین «دهر» را نکره آورده‌است.و نگفته‌است: **فَلواِذنَبَا الدَّهر**. و این

---

۴۱ ـ دیوان او در طرائف ادبی است، ص ۱۳۲ـ این ابیات را شاعر در مدح محمدبن عبدالملک زیّات گفته است.ـح

۴۲ ـ زیرا در مقام ندبه و استغاثه است.م

۴۳ ـ یعنی فعل را مضارع آورده است نه ماضی تا بفهماند که می خواهد برای همیشه از مردم دور باشد.م

روش را یعنی نکره آوردن را در تمام کلمات پس از آن نیز بکار برده است. و نیز بسبب آن است که «أنكَرَ صاحبٌ» گفته و نگفته است: أنكَرتُ صاحِبًا[۴۴]. خلاصه، در دو بیت اول چنانکه می بینید چیزی نیست جز آنچه ما در مقدّمه این بحث برای شما بر شمردیم، و گفتیم که اینها همان مطالبی است که شما درنظم کلام، حُسن قرار می دهید. و تمام اینها چنانکه ملاحظه می‌کنید از مقاصد علم نحو است. و همیشه این است راه هر حسن و مزیّت و نیز هر فضیلت و شرافتی که به نظم نسبت داده شده‌است.

---

۴۴ ـ زیرا می خواهد بگوید دوست از من دوری کرده است نه من از او.م

خلاصهٔ فصل هشتم

مزایای نظم کلام بلحاظ مقاصدی است که منظور نظر گوینده قرار می‌گیرد

گفتیم که مدار نظم کلام برمقاصد نحوی است، وبراساس وجوه و اشکال کلامی است که در نظم بوجود می آید. امّا لازم است بدانیم که اوّلاً: این وجوه و اشکال نهایت و حدّی ندارد. ثانیاً: مزیّت در خود مقاصد نحوی نیست بلکه بجهت مقاصد و اغراضی است که کلام بلحاظ آنها وضع می شود، ونیزبجهت موقعیّت بعضی مقاصد نحوی است نسبت به بعضی دیگر. یعنی وقتی شاعر مثلاً کلمه «دَهر» را در بیت: «فَلَو اِذَنبا دَهرٌ وَاَنْکَرَ صاحِبٌ» نکره آورده و نغز و لطیف شده است چنین نیست که نکره آوردن در هرجا لطیف باشد. چه در آن صورت لازم می آید که این کلمه در هر کلامی که باشد همین زیبائی و لطف را به آن بدهد و حال آنکه چنین نیست. پس هر مزیّتی که در کلام است بلحاظ همان موقعیّت خاصّ و بلحاظ مقاصدی است که گوینده در کلام منظور می‌کند. مثلاً: اگر مضروب واقع شدن شخص مهمّی را می خواهیم خبر دهیم، و کاری به فاعلیّت ضارب نداریم فعل را مجهول می آوریم. چنانکه می‌گوئیم: ضُرِبَ الامیرُ. و اگر نظر به فاعلی است که کوچک است ولی کاربزرگی انجام داده، آنرا مقدّم ذکر می‌کنیم. مثلاً می‌گوئیم: إنَّ الصَّبی صَعِدَ المِنبَر.

و اما درجات کلام: نوعی کلام است که مزیّت را در نظم آن همچون اجزای رنگ که بهم درآمیخته است ملاحظه می‌کنیم، امّا از این حیث حکم به مهارت گوینده آن نمی‌کنیم. مگر آنکه استادی گوینده را در موارد متعدّد مشاهده نمائیم. نمونهٔ آن همان چند بیتی است که در فصل پیش از بحتری آوردیم:

«بَلَونا ضَرائبَ مَن قَدنَریٰ»

قسم دیگر کلامی است که زیبائیش دفعةً افکار ما را احاطه می‌کند؛ تا جائی که تنها از یک بیت می توان به مهارت گوینده آن پی برد. چنین کلامی در درجه‌ای عالی، و با اسلوبی بلند پایه است. البتّه بسیار کمیاب است، و متعلّق به گویندگان کار آزموده‌ای است که خدای تعالی ذوق آنها را با این استعداد سرشته است. مع ذلک شما بایستی تمام دیوان چنین شاعری را بررسی

کنید، و از میان آن ابیاتی را بدست آورید. از نمونه های این نوع کلام بیتی است از عباس بن احنف:

قالُواخراسانُ اَقصی مایُرادُبِهِ ثُمَّ القُفولُ فَقَدجِئناخُراسانا[1]

گفتند: خراسان (لشکرکشی تا آنجا) و به آنجا که رسیم توقف کنیم، و به عراق برگردیم. (این هم خراسان) به خراسان هم آمدیم.

نمونهٔ دیگر از ابن دُمَیّة:

أَبینی اَضی یُمنیٰ یَدَیکِ جَعَلْتِنی فَاَفْرَحَ اَم صَیَّرتِنی فی شِمالِکِ؟
اَبیتُ کَأَنّی بَینَ شِقَّینِ مِن عَصا حَذارَ الرَّدیٰ وخیفَةً مِن زیالِکِ
تَعالَلْتِ کَی اَشجیٰ وَمٰابِکِ عِلَّةٌ تُریدینَ قَتلی. قَدظَفَرْتِ بِذلِکِ

ای محبوبم، بگو ببینم، آیا مرا در طرف راست خودت جای داده‌ای تا شاد و مسرور گردم[2]، یا در جانب چپ خود؟ شب هنگامی که می خوابم گوئی میان دوشِقّهٔ چوب در آزار و شکنجه ام، از ترس آنکه مبادا در عشق تو بمیرم، یا به دوری تو گرفتار شوم. خودت را به بیماری زده‌ای که من رنج ببرم و اندوهنا ک شوم. من که می دانم تو بیمار نیستی. تو خواستار کشته شدن منی. بیا که به این منظور رسیدی[3].

توجّه کنید به موقعیّت فصل و استیناف درمصراع دوم بیت آخر: تُریدینَ قَتلی. قَدظَفَرتِ بِذلک.

۱ ـ به تقدیر شرط. یعنی: إذا کانَ کذلِکَ فَقَد جِئنا خُراسان.م
۲ ـ یعنی آیا مرا مورد محبت خودت قرار داده‌ای یانه؟
۳ ـ در بیت سوّم به جای ضمیر (هُوَ) اسم ظاهر (ذلِک) آمده است به ادّعای آنکه قتل ظهور کامل دارد و گوئی آن قتل محسوس است.م.

فصل هشتم

«مزایای نظم بلحاظ مقاصد و اغراضی است که موردنظر گوینده قرار می‌گیرد»

در فصل پیش این مطلب را دانستید که مدار نظم بر پایه مقاصد نحوی و براساس وجوه و اشکال کلامی است که آن مقاصد نحوی در این کلام تحقق می یابد. اینک بایستی بدانید که این وجوه و اشکال بسیار است، و محدودیّتی ندارد، نهایتی برای آنها متصوّر نیست[1]. و نیز بایستی بدانید که مزیّت در خود مقاصد نحوی نمی باشد، یعنی مقاصد نحوی فی نفسه و بطور مطلق موجب مزیّت نمی شوند،بلکه مزیّت بسبب اغراض و مقاصدی است که کلام بلحاظ آنها منظّم می‌گردد[2]. همچنین مزیّت بجهت موقعیّت هر یک از مقاصد نحوی نسبت به دیگری، و بکار بردن بعضی مقاصد نحوی است همراه با بعضی دیگر[3].

توضیح مطلب: وقتی شاعر کلمه «سؤده» را در بیت «تَنَقَّلَ فی خُلُقَی سُؤْدَةٍ». ولفظ «دهر» را در بیت: «فَلَواِذْنبادهر». بصورت نکره آورده، و برای شما نغز و لطیف شده‌است چنین نیست که بگوئید نکره آوردن همیشه و در هر مورد لطیف و زیباست. همچنین وقتی لفظی را که فاعلش ذکر نشده (در جمله: وانکر صاحب) زیبا می شمارید نمی توان گفت که همه جا این طور است. زیرا در آن صورت لازم می آید که این لفظ را در هر کلامی ببینید،همین زیبائی و لطافت را کلام به آن بدهد در حالی که چنین نیست.

آری هیچ فصل ومزیّتی وجود ندارد مگر بلحاظ آن موضع و موقعیّت خاصّ، وبحسب اغراض و

---

۱ ـ زیرا برای هرموضوع نحوی اقسام مختلفی می توان فرض کرد. مثلا فاعل نکره باشد یا معرفه، اسم ظاهر باشد یا ضمیر، ضمیر متّصل باشد یا منفصل، فاعل مقدّم باشد یا مؤخّر. و بهمین گونه، درباب نایب فاعل، مفعول و ظرف، وحال و...م

۲ ـ یعنی مقاصد نحوی بحسب رعایت مقتضای حال مزیّت‌آور است، نه اینکه نکره آوردن همه‌جا مطلوب باشد، و تقدیم فاعل همه‌جا مفید مقصود. ومجهول آوردن فعل همیشه موجب لطف کلام گردد. نه، این چنین نیست.م

۳ ـ مقصود رعایت تناسب کلام است. مثلاً وقتی فاعل نکره شد دیگر مقدّم برفعل نمی شود زیرا لایَجوُزُ الابتداءُ بِالنَّکِرَةَ. و یا اینکه همه‌جا نمی شود فاعل مقدم بر مفعول باشد. گاهی بضرورت مؤخّر می آید. مانند موردی که در فاعل ضمیری است که به مفعول برمی‌گردد.م

مقاصدی که شما در کلام خود منظور می‌کنید[۴] و حکم این مقاصد نحوی درست حکم همان رنگهائی است که نقّاش از آنها طرحها و صورتهائی را می سازد. یعنی همان‌طور که می بینید یک بافنده هنرمند در مورد رنگهائی که از آنها نقشه و طرحی را تهیه کرده‌است به روش و اسلوبی هدایت شده تا توانسته است طرحهای جالب و زیبائی را در جامه‌ای که بافته است تحویل دهد، و در خود رنگها و محل هریک و مقدار و کیفیّت ترکیب و ترتیب آنها طوری حسن انتخاب نموده، و بگونه‌ای تدبیر بکار برده که همکار او نتوانسته است به اسلوب او راه یابد، و بهمین جهت طرح و نقشه او جالبتر و بدیعتر شده‌است، همین طور است مقام و موقعیّت شاعری باشاعر دیگر در منظور کردن و تعقیب نمودن مقاصد نحوی، و وجوه و اشکالی که دانستید محصول نظم کلام‌اند.

«درجات و مراتب کلام»

امّا درجات کلام: نوعی کلام است که مزیّت رادرنظم زیبای آن همچون اجزای رنگ که با هم در آمیخته‌اند و به یکدیگر پیوسته و منضم شده‌اند می بینید. و این زیبائی به حدّی است که بسیار جالب و خیره کننده است. امّا شما به این لحاظ مقام صاحب کلام را بزرگ نمی شمارید، و از این جهت حکم به چیره دستی و قدرت او نمی‌کنید مگر هنگامی که تمام آن قطعه را کاملاً بررسی نمائید، ومهارت گوینده را مثلاً در عدّه‌ای ابیات مشاهده کنید. این چنین کلام د زمینه شعر به درجه‌ای می رسد که نمونه آنرا از ابیات بحتری برای شما آوردیم.

نوع دیگر کلامی است که زیبائیش دفعةً افکار شما را احاطه می نماید، و از جهت لطافت و کم نظیری بگونه‌ای است که چشم شما را پرمی‌کند؛ تا جائی که تنها از یک بیت به مقام فضل و مهارت گوینده آن پی می برید، و به قدرت بیان و زبردستی او اعتراف می‌کنید، و تاجائی که اگر گوینده آنرا نشناسید می‌گوئید این بیت از شاعری تواناست، و می‌گوئید این هنر از قدرت هنرمندی ماهر بوجود آمده است. این هنر همان مطلبی است که وقتی بیتی را می خوانید دست را روی کلمه‌ای می‌گذارید، و می‌گوئید: این کلمه است، این کلمه است. هر شعری که این چنین باشد شعری است در درجه عالی، و کلامی است پر ارج، و اسلوبی است بلندپایه و ارزنده. البته اینگونه

---

۴ ـ مثلاً اگر مضروب شدن شخص مهمّی را می خواهیم خبر دهیم، وکاری به فاعلیّت ضارب نداریم می‌گوییم: ضُرب السُّلطانُ. واگر نظر به فاعل فعل است که درنظر کوچک بوده ولی کار بزرگی را انجام داده است و می خواهیم او را معرّفی کنیم می‌گوییم:

إنَّ الصَّبِيَّ صَعِدَالمِنبَرَ.م

کلام بسیار نادر است، و فقط در گفتار گویندگانی یافته می شود که در این راه کار آزموده و استاد شده اند؛ افرادی که خدای تعالی طبعشان را به این استعداد سرشته است، و گوئی سخن واقعاً به آنها الهام می شود. مع ذلک باز شما محتاجید که بعض قصائد این نوع شعرا را یک یک بررسی نمائید. بلکه تمام دیوان شعر یک شاعر را مورد استقراء و بررسی قرار دهید تا ابیاتی را از میان آن جمع کنید. این همان گفتاری است که ابتدای بحث از آن یاد کردیم، و ابوبکر به آن تمثل کرده است؛ آنجا که نامه خالد مبنی بر پیروزی مسلمانان و شکست مخالفان به او رسید:

نمونهٔ ۱ـ تَمَنّانا لِیَلقانا بِقَومٍ تَخالُ بَیاضَ لَأمِهِمُ[۵] السَّرابا
فَقَد لاقَیتَنا فَرَأَیتَ حَرباً عَواناً تَمنَعُ الشَّیخَ الشَّرابا

دشمن در مورد ما آرزو می‌کرد که با گروهی عظیم با ما روبرو شود؛ گروهی که گوئی برق زره هاشان همچون سراب می درخشد. هان، ای دشمن سرانجام با ما مقابل شدی، و جنگ را با چشم خود دیدی. دیدی که جنگی است طولانی وسخت که پیران جنگ آزموده را هم از آشامیدن آب باز می دارد.

توضیح: یعنی مردان تجربه کار هم خود را می بازند بطوری‌که آنهارا حتّی از خوردن و آشامیدن باز می دارد.

دقّت کنید در موقعیّت «فاء» در مصراع: فَقَد لاقَیتَنا فَرَأَیتَ حَرباً.

نمونهٔ۲ ـ گفتار عباس بن احنف[۶]:

قالُوا: خُراسانُ أَقصیٰ ما یُرادُ بِنا ثُمَّ القُفولُ، فَقَد جِئنا خُراسانا![۷]

گفتند خراسان (سیر و حرکت تاآنجاست.) آنجا که رسیدیم توقف خواهیم کرد [و به عراق باز خواهیم گشت].هان، این هم خراسان.

ملاحظه کنید موقعیّت «فاء» و « ثُمَّ» را که در برابر جملهٔ اوّل آمده است.

نمونهٔ ۳ ـ ابیات ابن دُمَیَة:

أَبینی، أَفی یُمنی یَدَیکِ جَعَلتِنی فَأَفرَحَ أَم صَیَّرتِنی فی شِمالِکِ؟
أَبیتُ کَأَنّی بَینَ شِقَّینِ مِن عَصا حِذارَ الرَّدیٰ أَو خیفَةً مِن زِیالِکِ[۸]

۵ ـ اَللَّأم: زره‌ها. مفرد آن: لَأمَة. ش

٦ ـ دیوان عباس بن احنف چاپ [دارصادر] ص ۳۱۲ـ گفته اند که رشید با عباس بن احنف انس داشت. وقتی به خراسان وارد شد اقامتش درآنجا طول کشید. آنگاه به ارمینیه رفت. شاعر نزد او آمد و ابیاتی را [که بیت مذکور از آن جمله است] انشاد کرد ـح

۷ ـ به تقدیر شرط. یعنی: إذا کان کذلِک فَقَد جئنا خراسانَ.م

۸ ـ اَلزِّیال: المُزایَلة: مفارقت و دوری.ش

تَعالَلتِ کَی اَشجیٰ ومابِکِ عِلَّةٌ تُریدینَ قَتلی. قَدظَفَرتِ بِذلِکِ[۹]

ای محبوبم (بگوببینم) روشن کن برایم. آیا مرا در طرف راست خودت جای داده‌ای[۱۰] تا شاد و مسرور گردم، و یا در طرف چپ خود؟ شب، هنگامی که می خوابم گوئی میان دوشقّه چوب در شکنجه ام؛ از آنکه می ترسم در عشق تو بمیرم، یا به مفارقت تو گرفتار شوم. خودت را به بیماری زده‌ای که من اندوهگین شوم. (من که می دانم) تو بیمار نیستی بلکه خواهان کشته شدن منی. بیا که به این مقصود رسیدی.

ملاحظه می‌کنید که موقعیّت فصل و استیناف در مصراع آخر چه لطف خاصّی به کلام داده‌است: تُریدینَ قَتلی قَدظَفَرتِ بذلِک.

نمونهٔ ٤ ـ گفتار ابوحفص شطرنجی از زبان «عُلَیّة» خواهر هارون الرشید (خطاب به هارون) در حالی که هارون خواهر را سرزنش کرده‌بود[۱۱]:

لَوکانَ یَمنَعُ حُسْنُ الفِعلِ صاحِبَهُ مِن اَن یَکونَ لَه ذَنبٌ اِلیٰ اَحَدِ
کانتْ عُلَیَّةُ اَبرَیَ النّاسِ کُلِّهِمُ مِن اَن تُکافا بِسوءٍ آخِرَالاَبَدِ
ما أعجَبَ الشَّیءَ تَرجوهُ فَتَحْرِمُهُ قَدکُنتُ اَحسَبُ أنّی قَدمَلأتَ یَدی

اگر اینطور است که هرکس می خواهد کار نیکی انجام دهد او را مانع شوند، به این بهانه که گناهی دارد که به دیگری تماس پیدا می‌کند پس علیّة از جهت گناه از همه مردم پاکتر است و تو نبایستی هرگز پاداش بد به او بدهی. چقدر تعجب آور است که تو کار نیکی انجام دهی، و امید تحسین داشته باشی ولی محروم بمانی. (ای خلیفة انتظار داشتم که مرا تشویق کنی و تحسین بگوئی). من تصوّر می‌کردم (که با این کار خوب) دست مرا از عطایای خودت پرخواهی کرد.

دقّت کنید در جملهٔ: «قدکُنتُ اَحسَبُ» و به تأثیر این استیناف.

نمونهٔ ۵ ـ گفتار ابی دُؤاد[۱۲]:

ولَقَد اَغتَدِی یُدافِعُ رُکنی اَحوَذِیٌّ ذومَیعَةٍ اِضریجُ[۱۳]

---

۹ ـ دیوان ابن دمیّه، ص۱۷. بجای ضمیر (هُوَ) اسم ظاهر (ذلک) آورده به ادّعای کمال ظهور قتل گویی آن قتل محسوس است.م

۱۰ ـ یعنی آیا مرا مورد محبّت خودت قرار داده‌ای یا نه.م

۱۱ ـ ابوحفص شاعر و مادح خواهر هارون [عُلَیّه] بود. این ابیات را از زبان او و برای اعتذار و جلب رضایت و محبّت هارون گفته است.ح

۱۲ ـ از شعرای جاهلی متقدّم است. قبل از ولادت رسول خدا(ص) [حدود یک ربع قرن] دنیا را وداع کرده‌است. [دیوان: ۲۹۹]ح

۱۳ ـ أحْوَذِیّ: فردی که در امور صاحب قدرت و مهارت است، وکاری را که شروع می‌کند بسرعت انجام می دهد. اساس

سَلْهَبٌ شَرجَبٌ کَأَنَّ رِماحاً   حَمَلَتْهُ وفی السَّراةِ دُمُوجُ[۱۴]

من بامداد بود، که حرکت کردم با اسبی که از عزت و قدرت من دفاع می‌کرد. او بسیار تندرو و سبک خیز بود: همچون آب آرام و نرم حرکت می‌کرد و درعین حال بسیار سریع می رفت، اسبی بود درشت استخوان و بلند قامت، پربها و اصیل. پاهایش چون نیزه هائی بود که او را حمل می‌کردند. و پشتش نیز محکم و قوی بود.

توجّه کنید به جملهٔ: «کَأَنَّ رِماحاً» که چگونه کلمهٔ «رِماح» را نکره آورده است.

نمونهٔ ٦ـ از ابن بوّاب[۱۵]:

اَتَیتُکَ عائِذاً بِکَ مِنـ   کَ لَمّا ضاقَتِ الحِیَلُ
وَصَیَّرَنی هَواکَ وبی   لِحَینی یُضرَبُ المَثَلُ
فَاِنْ سَلِمَتْ لَکُم نَفسی   فَمالاقَیتُهُ جَلَلُ
وَاِن قَتَلَ الهَویٰ رَجُلاً   فَاِنّی ذالِکَ الرَّجُلُ

آمده‌ام که از تو به خود تو پناهنده شوم که چاره‌ها همه بر من تنگ (و راه‌ها همه بر روی من بسته) شده است. عشق من به تو مرا به جانب تو حرکت داده، ومَن در این وضع و گرفتاری انگشت نما وضرب المثل شده‌ام. اگر جان من در این راه برای شما سالم بماند غنیمت بزرگی یافته ام. ولی اگر محبّت و عشق، فردی را در عالم کشته باشد بدانید که آن فردمنم.

تأمّل کنید به اشاره و تعریف در جمله: «فَإنّی ذالِکَ الرَّجلُ».

نمونه ۷ ـ گفتار عبدالصمد:[۱۶]

مُکتَئِبٌ ذوکَبِدٍ حَرّیٰ   تَبکی عَلَیهِ مُقلَةٌ عَبْریٰ

البلاغة در تعریف کلمه أحوَذیّ گوید: مردی که کارها را بجهت علم واطلاعی که دارد به بهترین وجه پیش می برد.

اَلمَیْعَة: ابتدای هرچیز. مثلاً می‌گویند: مَیعَة الشّباب، و النّهار، والسُّکر.

مَیعَةُ الفَرَس، ابتدای حرکت اسب را که تازه نفس است گویند. و هرکس این استعمال را استقرا کند می بیند که کلمهٔ «مَیعة» به ابتدای شیئ اطلاق می شود که قوّت و کمالش در اوّل آن است، سپس رو به ضعف و نقص می رود. اَلإضریج: اسب بسیار تندرو. و از معانی دیگرآن: لباس و پوشش زرد، وخز سرخ رنگ است.

۱٤ ـ اَلسَّلهَب: اسبی که استخوانهایش بزرگ و پیکرش طویل است. این کلمه به مردان بلند قامت نیز اطلاق می شود. الشَّرجَب: یعنی بلند، وبه معنی اسب اصیل نیز آمده است.

السَّراة: پشت. اَلدّموج: استحکام.ش

۱۵ ـ از شعرای عهد عباسی است. و این ابیات در اغانی [٦: ۱۵۹] آمده است. اخبار وداستانهائی از او در ارتباط با مأمون و معتصم نقل کرده‌اندـح

۱٦ ـ عبدالصمدبن معذل، شاعر مشهور عباسی. طبقات الشعراء ابن معتز، ص [۳٦۸]ـح

يَرفَعُ يُمناهُ اِلىٰ رَبِّه   يَدعُو وفَوقَ الكَبِدِ اليُسرى[۱۷]

ای بسا غمزده و اندوهگین که جگرش (به حال او) می سوزد، و چشم اشکبارش برای او گریه می‌کند. در حالی که دست راستش را بجانب پروردگار خود به دعا برداشته. و دست چپش را برروی قلبش گذاشته است. در بیت فوق به لفظ «يَدعُو» و تأثیر آن توجّه کنید.

نمونهٔ ۸ ـ گفتار جریر:

لِمَنِ الدّيارُ بِبُرقَةِ الرَّوحانِ[۱۸]   اِذلانَبيعُ زَمانَنا بِزَمانِ

صَدعَ الغَواني اِذرَمَينَ فُؤادَهُ   صَدْعَ الزُّجاجَةِ، مالِذاكَ تَدانِ؟[۱۹]

آیا منازلی که در «برقة الرَّوحان» است از آن کیست؟ ما زمان خودمان را به هیچ زمان دیگری مبادله و معامله نمی‌کنیم. من آن افتاده و شکسته بالی می باشم که زیبا رویان قلب او را هدف تیرهای خود ساختند و آنرا بسختی شکستند؛ همان گونه که شیشه را. دیگر برای این دل شکسته چه التیامی و چه پیوندی؟

توجّه کنید به جملهٔ: «مالِذاکَ تَدانِ» و موقعیّت این استیناف را دقّت نمائید. هرکس که به اصل و جوهر کلام بصیر و عارف و حساس باشد، و این مقام و موقعیّت را ادراک نماید با خواندن این ابیات بدون درنگ می تواند در هر یک از آنها دست روی موضع و محلّی که درباب آن اشاره کردم بگذارد. و زبان به تحسین بگشاید، و دیگران را هم به تحسین وادارد، و شأن و مقام مزیّت کلام و فضل گوینده را بزرگ شمارد.

---

۱۷ ـ دیوان [۲: ۱۰۰۸]ـح

۱۸ ـ موضعی است در دیار بنی سعد. دوبیت از یک قصیده است و میان این دو بیت ابیات بسیاری است. قبل از بیت دوّم دوبیت زیر است:

وَلَقَداَبيتُ ضَجيعَ كُلِّ مُخَضَّبٍ   رَخصِ الأَنامِلِ طَيِّبِ الأَردانِ

عَطِرِ الثِّيابِ مِنَ العَبيرِ مُذَيَّلٍ   يَمشي الهُوَينا مَشيَةَ السَّكرانِ

دیوان جریر ـ چاپ بیروت ـ ص ۵۶۹ـم

۱۹ ـ در شرح دیوان جریر ـ چاپ بیروت ـ ص ۵۷۰، چنین ضبط شده است. صَدَعَ الظعائنُ یومَ بِنَّ فؤادَه صَدْعَ...م

خلاصهٔ فصل نهم

نظم کلامی که اجزاء آن متّحد و بهم پیوسته است،
و ازجهت هنر ادبی دقیق و لطیف.

گاه اجزاء کلامی یک واحد را تشکیل می دهند. یعنی اجزای کلام را در ذهن بایستی بصورت واحدی وضع کنیم. مثلاً وقتی که در شرط و جزا دو معنی را بشکل مزدوج به هم می پیوندیم. چنانکه گفتار بحتری:

۱ـ اِذا مانَهی النّاهی فَلَجَّ بِیَ الهَوٰی   اَصاخَتْ اِلَی الواشی فَلَجَّ بِهَا الهَجرُ

هر زمانی که ناصح مرا از عشق باز می دارد، و در رنج عشق مرا سخت گرفتار می‌کند محبوبه به گفتار سخن چین گوش فرا می دهد، و درنتیجه هجران آتش عشق را برمن تیزتر می‌کند.

نوع دیگر آن از بحتری:

۲ـ لَعَمرُک اِنّا وَالزّمانَ کَما جَنَتْ   عَلَی الأَضعَفِ المَوهُونِ عادیَةُ الأَقوٰی

به جان تو، حال ما و روزگار یکسان است. روزگار همان‌طور که با ضعیفترین مردم همیشه مهربانی کرده با قویترین آنها دشمن است.

نوع دیگری که در آن صنعت تقسیم است، خصوصاً وقتی که معانی، تقسیم و سپس جمع می شود. مانند دوبیت حسّان:

۳ـ قَومٌ اِذا حارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُم   اَوحاوَلُوا النَّفعَ فی اَشیاعِهِم نَفَعُوا
سَجیَّةٌ تِلکَ مِنهُم غَیرُ مُحدَثَةٍ   اِنَّ الخَلائِقَ «فَاعْلَمْ» شَرُّهَا البِدَعُ

اَهل بیت پیامبراسلام همان گروهی هستند که اگر به نبرد با دشمن برخیزند دشمن را بیچاره می سازند، و اگر سودی را در مورد پیروان خود بخواهند آنها را کاملاً بهره‌مند می سازند. این خوی ذاتی و اصیل آنهاست و تازگی ندارد (بدعتی نیاورده‌اند) و معلوم است که بدترین اخلاق آن است که نوظهور و غیراصیل باشد. از نمونه های لطیف این نوع عالی و کم نظیر بیتی است از فرزدق:

وَالشَّیبُ یَنهَضُ فِی الشَّبابِ کَأَنَّهُ   لَیلٌ یَصیحُ بِجانِبَیْهِ نَهارُ

پیری در میان جوانی برمی خیزد. و جوانی، گوئی شب کوتاهی است که روز بلند با دوجانب خود برآن فریاد می زند.

۵ - از بَشّار:

کَأنَّ مُثارَالنَّقعِ فَوقَ رؤوسِنا وَأسیافَنالَیلٌ تَهاوی کَواکِبُه

گرد وغبار برخاسته بالای سرما همراه با برق شمشیرها گوئی شب تاریکی بود که ستارگانش پی در پی فرو می ریخت.

بعضی جملات طوری تنظیم گردیده که در آن تنها جلو پراکندگی کلمات گرفته شده است، و همچون اشیائی است که آنها را روی هم انباشته و نخواسته اند از آن شکل و صورتی خاص پدید آورند. مانند قول جاحظ: جَنَّبَکَ اللهُ مِنَ الشُّبهَةِ، وعَصَمَکَ مِنَ الحیرَةِ، وحَبَّبَ اِلیکَ التَّثَبُّتَ، وزَیَّنَ فی عَینِکَ الإنصافَ، واَذاقَکَ حَلاوَةَ التَّقوی، واَشْعَرَ قَلبَکَ عِزَّالحَقِّ، واَودَعَ صَدرَکَ بَرَدَالیَقینِ.

این نوع گفتارها از جهت نظم کلام مزیّتی ندارند. زیرا مزیّت وقتی است که هنری را در کلام ببینیم. و درافاده معانی راههائی باشد و ما راه صحیحتر را یافته باشیم. اگر بگویند: آیا کلامی که دارای لفظ درست و جمله بندی درست است کلام نیست؟ آیا درستی جمله بندی که به حدّ نهائی رسد مزیّت نمی باشد؟ جواب گوئیم: صحّت جمله بندی آنگونه که شما گمان می‌کنید نیست. زیرا ما در این بحث در مقام اندازه گیری و سنجش لغت و زبان و احتراز از غلط در تلفظ و در اعراب نیستیم، بلکه بحث ما در اموری است که با اندیشه های لطیف به آن می رسند. دربارهٔ دقائقی است که با فهم تیز به آن دست می یابند. بنابراین دست یافتن به کلام درست وقتی است که کلام ارزش موقعیّتش را احراز کند، و این کار هم سهل الوصول نباشد. چنانکه ترک کلام نادرست وقتی است که در مصون ماندن از خطا به تفکر لطیف و اندیشه عالی نیاز باشد. چه بسا کلامی که زیبا شمرده می شود ولی در تشخیص موضع زیبائی آن به خطا رفته اند، و ناچار به لفظ مزیّتی داده اند که حقّ آن نبوده است.بیشتر این اشتباهات در جائی است که کلام از حیث نظم و لفظ حسنی یافته امّا گمان کرده اند که آن زیبائی تماماً بسبب لفظ است. مانند بیت زیر:

سالَتْ عَلَیهِ شِعابُ الحَیِّ حینَ دَعا اَنصارَهُ بِوُجوهٍ کَالدَّنانیرِ

هر زمان که یاران را به کمک فرا خواند سیل قبایل اند که با چهره های گلگون بسوی او سرازیر می شوند. لطف و غرابت این استعاره که به نهایت درجه رسیده است بجهت آن است که گوینده در وضع کلام تقدیم و تأخیر را منظورکرده است. چنانکه اگر این نظم را بهم بزنیم، و مثلاً بگوئیم: (سالَت شِعابُ الحَیِّ بوجُوهٍ علیه حینَ دَعا انصارَه)، هیچ لطافت و ملاحتی نخواهد داشت.

از موارد دقیق این نوع کلام: عده ای دربارهٔ آیه: (وَاشْتَعَلَ الرَّأسُ شَیباً») بحث می نمایند، و جز استعاره مطلب دیگری به آن اضافه نمی‌کنند. در حالی که مزیت پرشکوه و تأثیر شگرفی که هنگام شنیدن آیه داخل در نفوس می شود بجهت استعاره نیست، بلکه بجهت آن است که کلام در طریقی

پیش رفته که فعل آن به کلمه‌ای اسناد شده‌است؛ با توجّه به آنکه همین فعل متعلق است به کلمهٔ دیگری که برای کلمهٔ اول سبب است. و لذا کلمه‌ای که اسناد به آن شده‌است مرفوع، و کلمه‌ای که فعل در حقیقت متعلّق به آن است منصوب و بعنوان تمیز آورده شده‌است. یعنی آن اسناد و این نسبت بسبب کلمه دوّم بوده، و از آن جهت بوده که میان این دوکلمه پیوستگی وجود داشته است. چنانکه در جملهٔ: طابَ زَیدٌ نَفساً، می بینیم. یعنی موردی که فعل از کلمه‌ای به کلمهٔ دیگری که کلمهٔ دوّم سبب برای اوّلی است نقل داده می شود. بنابراین (اِشتَعَلَ) در حقیقت متعلّق است به کلمهٔ (شَیب) گر چه ظاهراً به کلمهٔ دیگر اسناد داده شده‌است.

خلاصه، شرافت و ارزش کلام به آن جهت است که در این قالب بکار رفته است. امّا علّت چیست که (اِشتَعَلَ) با این اسلوب که برای (شَیب) استعاره می شود آن مزیّت را می یابد ولی در اسلوب دیگر فرق زیادی در آن پدید می آید؟ علّت آن است که کلام می خواهد همراه با لَمَعان پیری در سر شمول را نیز برساند، و بگوید که سپیدی موی در تمام سرمنتشر شده‌بطوری که یک موی سیاه هم برجای نگذاشته است. اگر مطلب درغیراین ترکیب باشد این مقصود اصلاً حاصل نمی شود. نظیر آن این آیه است: (وفَجَّرنَا الاَرضَ عُیوناً). مقصود این است که سراسر زمین را بصورت چشمه سارهائی درآوردیم بطوری که آب از تمام نقاط زمین می جوشید. حال اگر گفته می شد: (فَجَّرنا عیُونَ الاَرضِ) جمله ما این منظور راافاده نمی‌کرد.

و امّا نمونه های دیگر از این نوع در اشعار که بسیار جالب است:

۱ـ اَللَّیلُ داجٍ کَنَفا جَلبابِه   وَالبَینُ مَحجُورٌعَلیٰ غُرابِه

شبی بود بسیار تاریک که دوطرف چادرش را جمع کرده بود. و هجران برغراب ممنوع شده‌بود (یعنی: مفارقت دیگر پایان یافته بود) اگر می‌گفت: (غُرابُ البَینِ مَحجورٌ عَلَیه) و یا می‌گفت: (قَد حُجِرَعَلیٰ غُرابِ البَینِ) این مقصود را نمی رساند.

۲ ـ غَصَبَ الدَهرَ وَالمُلوکَ عَلَیها   فَبَناهافی وَجنَةِ الدَّهرِخالا

(سیف الدوله) روزگار و ملوک روزگار را (در آن قلعه) محبوس کرد و (قلعه) را هم مانند خالی درچهره روزگار بنا نمود.

کمال زیبائی این بیت ازآن جهت نیست که برای زمان چهره‌ای فرض کرده و قلعه را خالی در آن قرار داده است، بلکه از این جهت است که کلام با این اسلوب آمده‌است. یعنی (خال) را بعنوان حال از فعل (بَناها) منصوب کرده است. حال اگر می‌گفت: «خالُ فی وَجنةِ الدَّهر» کلام این لطافت و زیبائی را نداشت، و آن معنی را هم ما از آن ادراک نمی‌کردیم.

۳ـیا مُسکَةَ العَطّار   وخالَ وَجهِ النَّهار

ای مشک عطار و ای خال چهره روز. ملاحت این کلام در اضافه بعد از اضافه است نه در استعاره لفظ خال. و اگر می‌گفت: یا خالاً فی وجهِ النَّهار، یا می‌گفت: (یا مَن هُوَخالٌ فی وَجهِ النَّهار) کلام هیچ لطفی نداشت.

از خصوصیات این قسم اضافه آن است که گاه در آن کراهت در سمع داخل می شود. صاحب ابن عَبّاد گفته است: این قسم کلام در مورد هجو بکار می رود. مانند این بیت:

یاعَلیُّ بنَ حَمزَةَبنِ عَمارَه　　　اَنتَ وَاللهِ ثَلجَةٌ فی خیارَه

ای علی، پسر حمزة، پسرعَماره، قسم به خدا که تو درخنکی مانند برفی هستی درمیان خیار بالنگ.م

ولی بایستی دانست که این باب نمونه های لطیف هم دارد. از جمله شعر خالدی است در وصف پسر خود:

وَیَعرِفُ الشِّعرَمِثلَ مَعرِفَتی　　　وهُوَعَلی اَن یَزیدَ مُجتَهِدُ
وَصیرَفیُّ القَریضِ وَزّانُ دینا　　　رِالمَعانِی الدِّقاقِ مُنتَقِدُ

او شعر شناس است همان گونه که من درشعر معرفت دارم. بعلاوه او می‌کوشد در شاعری مهارت بیشتری بدست آری او صرّاف کلام است. دینار معانی دقیق را خوب وزن می نماید و خوب می سنجد و با دقّت تمام نقّادی می‌کند.

فصل نهم

نظمی که در وضع اجزاء آن متّحد و بهم پیوسته است، و از جهت هنر ادبی دقیق و لطیف.

از جمله موضوعاتی که دردقّت نظر گوینده اصل و قاعده است، و در منظور کردن مقاصد نحوی راه‌وروش آن غامض می شود این است که گاه اجزای کلام شما وحدتی را تشکیل می دهند، و در یکدیگر داخل می شوند، وجزء دوّم کلام با جزء اوّل ارتباط محکم می یابد؛ بطوری که اجزای کلام را در ذهن خودتان بایستی بصورت واحدی وضع کنید. یعنی حال و مقام شما در مورد اجزای کلام همچون سازنده بنائی می شود که در یک حال با دست راستش آجری را در محلّ آن جای می دهد، و در همان حال با دست چپش آجر دیگری را در محلّ دیگر. و حتّی درهمان حال محلّ آجر سوّم و چهارم را نیز در نظر می‌گیرد، و پس از ترتیب دادن دوتای اوّله‌سوّمی و چهارمی را هم درمکان خودشان جای می دهد.

البتّه مرتبه و مقام این هنرچنان نیست که ما بتوانیم با این توصیف برای آن حدّ و حصری قائل شویم، و قاعده‌ای بیاوریم که برای تعریف این هنر شامل و جامع باشد. زیرا این مهارت و استادی به اشکال و انحاء مختلف ظاهر می شود. مثال این مطلب: وقتی که در شرط وجزا دو معنی را بصورت مزدوج به یکدیگر پیوند می دهیم چنانکه گفتار بحتری:

۱ ـ إذا مانَهَی النّاهی، فَلَجَّ بِیَ الهَویٰ   اَصاخَتْ[۱] اِلَی الواشي، فَلَجَّ بِهَا الهَجرُ

هر زمان که ناصح مرا از عشق منع می‌کند، و رنج عشق بر من سخت می شود محبوبه به گفتار سخن‌چین گوش فرا می دهد و هجران هم آتش عشق را برمن تیزتر می‌کند.

۲ ـ و باز از گفتار اوست[۲]:

إذَا احتَرَبتْ یَوماً فَفاضَتْ دِماءُها   تَذَکَّرَتِ القُربیٰ فَفاضَتْ دمُوعُها

---

۱ ـ صاخَ فِي الارضِ: داخل در زمین شد. اَصاخَ لَهُ و اِلَیهِ: یعنی گوش به او داد.م. دیوان بحتری [۲: ۸٤٤] از قصیده‌ای در مدح فتح بن خاقان ـح

۲ ـ این بیت نیز مثالی است در صنعت مزدوج، وبنی تغلب را در خصومت و جنگ با دیگران توصیف می‌کند.ش ـ دیوان[۲: ۱۲۹۹] از قصیده‌ای در مدح متوکل، خلیفهٔ عباسی ـح

ترجمه: (گرچه قبیلهٔ بنی تغلب) یک روز آتش جنگ را روشن کنند، وسیل خونهاشان جاری شود (ولی روز دیگر) خویشاوندان خود را یاد می‌کنند، شکهاشان را از چشمهاشان فرو می ریزد.

این نوعی بود از طرز بکار بردن شرط و جزا. نوع دیگر آنرا در گفتار سلیمان بن داود قضاعی ملاحظه کنید:

۳-فَبَيْنَا المَرءُ فی عَلیاءَ اَهویٰ　　ومُنحَطٍ[۳] اُتيحَ لَهُ اعتِلاءُ
وَبَينا نِعمَةٌ اِذ حالُ بُؤسٍ　　وَبُؤسٌ اِذ تَعَقَّبَهُ ثَراءُ

گاه انسان در همان حال که در راه نیل به مقام عالی است ناگاه طریق انحطاط می پیماید. و گاه در آن حال که جانب سقوط گام برمی دارد ترقّی و اعتلاء نصیبش می شود. گاهی درعین نعمت و آسایش گرفتاریها وسختیها در مقابل نعمتها حائل می شوند. و گاهی هم درعین سختی و تنگی ثروت فراوانی پی در پی به انسان روی می آورد[۴].

نمونهٔ نوع سوّم را در گفتار کُثَیّر عزّة ملاحظه کنید.

٤-وَاِنّی وتهیامی بعزَّة بَعدَما　　تَخَلَّيتُ مِمّا بَيْنَنا وَتَخلَّتِ
لَکَالمُرتَجی ظِلَّ الغَمامَةِ، کُلَّما　　تَبَوَّأمِنها لِلمَقيلِ اضْمَحَلَّتِ[۵]

۱ ـ من با این شیفتگی وعطشم نسبت به (عَزّة) پس از آنکه هر دو دلهامان را از گله های گذشته خالی کردیم (امیدم آن است که وصال ادامه یابد. ولی باز می بینم گله و کدورتی پدید آمده است.)

۲ ـ من مانند کسی هستم که زیر سایه ابری غنوده، و به سایه آن امیدوار است. امّا هر چه خود را به زیر سایه ابر می‌کشد ابر خود را کنارتر می برد و دورتر و دورتر می شود.

۵ ـ از بحتری:

لَعَمرُکَ اِنّا وَالزَّمانَ کَما جَنَتْ　　عَلَی الاَضعَفِ المَوهُونِ عادیَةُ الاَقویٰ

سوگند به جان تو که حال ما و روزگار یکسان است: روزگار همان گونه که به ضعیفترین مردم مهربانی می‌کند با قویترین آنها هم دشمن است.

نوع دیگر صنعت تقسیم است، و خصوصاً وقتی که معانی تقسیم و سپس جمع می شود. مثل دو بیت زیر از حسّان:

---

۳ ـ مُنحَطّ، عطف است برعلیاء. و درنسخه ای (مهبط) آمده است. آهویٰ بمعنی: هَوی، یعنی سقوط کرد.ش

٤ ـ ترقّی و انحطاط و سقوط و ارتقاء از جهت معنی با هم مزدوج اند.م

۵ ـ اَلتَّهیام: عطش. تَخَلّیٰ لَه: آسوده شد. قال، یقیل، قیلاً وقَیلولَةً ومَقالا و مَقیلا و قائلةً: نامَ فی القائِلَة: پیش از ظهر خوابید، خواب قیلوله کرد. اِضمَحَلَّ: زائل شد و کنار رفت.م. دیوان[۱۰۳]-ح

٦ ـ دیوان:٥٦-ح

٦ـ قَومٌ إذا حارَبُوضَرُّواعَدُوَّهُمُ　　اَوحاوَلُواالنَّفعَ فی آشیاعِهِم نَفَعوا
سَجیَّةٌ تِلکَ مِنهُم غَیرُمُحْدَثَةٍ　　اِنَّ الخَلائقَ ـ فَاعْلَمْ ـ شَرُّهَاالبِدَعُ[7]

اهل بیت پیامبر(ص) همان قومی هستند که اگر به جنگ برخیزند دشمن را سخت بیچاره می‌کنند، و اگر نسبت به پیروان و یاران خود نفعی را بخواهند آنها را کاملاً برخوردار می نمایند. این خوی ذاتی و اصیل آنهاست و تازگی ندارد (از قدیم این چنین بوده اند و بدعتی نیاورده اند) و بدان که بدترین اخلاق آن است که نوظهور و غیراصیل باشد.

باز از این نمونه که در نهایت زیبائی می باشد ابیات زیر است:

لَواَنَّ ماأنتُمُ فیهِ یَدومُ لَکُم　　ظَنَنتُ مااَنَافیهِ دائِماً أبَدا
لٰکِنْ رَأیتُ اللَّیالی غَیرَتارِکَةٍ　　ماسَرَّمِن حادِثٍ او ساءَمُطَّرِدا
فَقَدسَکَنتُ اِلی اَنّی وَاَنَّکُمُ　　سَنَسْتَجِدُّ خِلافَ الحالَتَینِ غَدا

اگر مقامی را که شما دارید دائمی بود من هم مقام خویش را دائمی حساب می‌کردم. ولی شبها را (روزهای سخت و تیره را) این طور دریافته ام که هیچ اهمال و غفلت ندارند. امور مسرّت بخش و ناگوار بدنبال یکدیگر می آیند و مرتّب در جریان اند. فقط دل خود را خوش می‌کنم به اینکه من و شما فردا حالتی برخلاف این دوحالت خواهیم داشت[8] جملهٔ: (سنستجد خلاف الحالتین غدا) جمعی است لطیف در برابر معانی کلماتی که قبل از آن بصورت تقسیم آمده است. ولطف دیگری را نیز اضافه نموده است به حسنی که کلام را بر آن بنا کرده، و به لطافتی که از جملهٔ: فَقَد سَکَنتُ اِلی آنّی و اَنّکُم، بدان ارتباط یافته است. اجزایش طوری بهم پیوسته است که بصورت واحدی طرح و وضع می شود.

حال که این نوع کلام را شناختید بایستی بدانید این همان شیوهٔ عالی ادبی و بزرگترین باب در علم بلاغت است. و این مزیّت شایان را در هیچ یک از انواع دیگر نمی بینید که اینگونه عالی

---

۷ ـ شاهد در دو کلمهٔ [ضرر به دشمن و نفع به دوست] است. دو بیت مذکور دارای صنعت تقسیم و جمع است: در بیت اوّل دو صفت را تقسیم نموده و در دوّمی آنها را در یک جا [در خانواده اهل بیت پیامبر(ص)] جمع کرده است. این ابیات [در بحر بسیط] حسان بن ثابت در مدح پیامبر و اهل بیت سروده است؛ در آن هنگام که قبیلهٔ تمیم با داشتن خطیبی بلیغ چون [عطارد] و شاعری توانا چون [زیرقان] بر قبیله قریش فخر و مباهات می‌کردند و خود را برتراز آنان می دانستند. ابتدای قصیده حسّان چنین است:

اِنّ الذّوائِبَ مِن فِهرٍ واخوَتِهِم　　قَدبَیَّنوا سُنَّةً لِلناسِ تُتَّبَعُ
یَرضیٰ بِها کُلّ مَن کانَت سَریرَتُهُ　　تَقوی الإلٰهِ وبِالاَمرِ الّذی شَرَعوا

قَومٌ إذا حارَبوا... معاهد. ج ۳ـ ص ٦ـم [دیوان: ۲۴۸]ـح

۸ ـ یعنی فردا اثری از من و تو نخواهد بود، و شادیها و غمها همه ازمیان خواهد رفت. نه شادی می ماند و نه غم. گویندهٔ کلام دلخوشی و آرامش خود را مبتنی کرده است برمعنی جملهٔ: آنّی وَاَنّکُم .م

شود. از نمونه های این نوع که بسیار کم‌نظیر و بسیار لطیف است، و واضع آن در آن دقّت نظر را کاملاً بکار برده است، و مرتبه‌اش آنقدر والاست که شاهین های بلند پرواز هنر ادبی از رسیدن به آن نومید شده‌اند، و مرکب های اصیل و تیزشتاب در وصول به آن مقام وامانده‌اند ابیات مشهوری است در تشبیه دو شئ به دوشئ دیگر:

۱ـ كَأنَّ قُلوبَ الطَّيرِ رَطْباً وَيابِساً   لَدىٰ وَكرِهَا العَنّابُ وَالحَشَفُ البالي[۹]

پرندگانی که (شاهین آنها را شکار کرده بود و خورده بود) قلبهاشان در کنار آشیانه او همچون عناب بود (در تازگی و قرمزی) و همچون خرمای پوسیده بود. (در خشکی و کهنگی).

۲ ـ از فرزدق:

وَالشَّيبُ يَنهَضُ فِي الشَّبابِ كَأَنَّهُ   لَيلٌ يَصيحُ[۱۰] بِجانِبَيْهِ نَهارُ[۱۱]

پیری درمیان جوانی سریعاً بپا می‌خیزد. و جوانی گوئی شبی است (کوتاه) که روزی بلند با دوجانب خود برآن فریاد می زند.

۳ ـ ازبشار:

كَأَنَّ مُثارَ النَّقعِ فَوقَ رُؤوسِنا   وَأَسيافَنا لَيلٌ تَهاوىٰ كَواكِبُه

گرد وغباری که (ازمیدان جنگ) بالای سرما درحرکت بود با (برق) شمشیرهای (جنگاوران) همچون شب تاریکی بود که ستارگانی پی در پی برزمین فرو می ریخت[۱۲].

از نمونه هائی که در این نوع از تمام نمونه های گذشته جالبتر است بیتی است از زیاد اعجم:

٤ـ وإنّا وما تُلقِي لَنا إنْ هَجَوتَنا   لَكَالبَحرِ مَهما يُلقَ فِي البَحرِ يَغرَقِ[۱۳]

---

۹ ـ مقصود تشبیه‌جمع‌است. اَلوَكْر: لانه. اَلحَشَفُ البالي: خرمای خشک و پوسیده [توصیف شاهین به کثرت شکار ـ م] دیوان: ۳۸ ـ ح

۱۰ ـ صاحَ الشَّجر: طالَ، صاحَ العُنقُودُ: استتمّ خُروجه من أكِمَّتِه وطالَ وهو غَضٌّ. ح.ن. يَصيحُ: ظاهر می شود ومنتشر می‌گردد. ش.

۱۱ ـ (نَهَضَ الشَّيبُ في الشَّبابِ، أسرَعَ فيه). شاعر در این بیت جوانی زود گذر را تشبیه به شب کوتاه کرده، و موی سفید پیری را به روز بلند که از هر دو طرف داخل در شب می شود و می خواهد بگوید که پیری داخل در جوانی بسرعت تمام نفوذ می‌کند.م. [دیوان: ٤٦٧]ـح

۱۲ ـ دیوان [۱: ۳۱۸]ـح

این مضمون یادآور گفتار فردوسی است که:

درخشیدن تیغهای بنفش   در آن سایه کاویانی درفش

تو گفتی که اندر شب تیره چهر   ستاره همی برفشاند سپهر

ضمناً دربیت مورد بحث دوطرف تشبیه مرکّب و وجه شبه مرکّب حسّی است.م.

۱۳ ـ این بیت دوم از دوبیت است که زیاد اعجم در مورد فرزدق گفته است و تحذیری است برای او از هجو قومش. این دوبیت دراغانی درباب ترجمه حال زیاد آمده است [۱۵: ۳۱۷]. بیت قبل از آن چنین است:

و ماترک الهاجون لی إن هجوته   مَصَحّاً أراهُ فی ادیم الفرزدق ـ ح

بدان که اگر بخواهی ما را هجو کنی ما همچون دریائیم که هر چه در آن افکنده شود غرق گردد (یعنی: تو هرچه می خواهی ما را هجو کن که در عظمت ما کوچکترین اثری ندارد بلکه هجو تو است که نابود می‌گردد.)

ملاحظه می‌کنید که این تعبیر نسبت به ابیات گذشته تا چه حدّ جالب است زیرا هنر شاعر در اینجا بسیار دقیقتر، و طریقه تشبیه پوشیده‌تر و، وجه شبه در آن ظریفتر می باشد. اما گاه سخنی یافته می شود که اگر در آن تدبر کنید می فهمید که واضع آن به فکر و اندیشه ای نپرداخته است تا کلامش نظمی پیدا کند. بلکه می بینید کارش درضمیمه کردن الفاظ به یکدیگر همچون کسی است که بجانب سراب حرکت کرده است. لذا کلمات را طوری در یک رشته آورده که فقط مانع پراکندگی کلمات بوده و بیش از آن هدفی نداشته است. این نوع گوینده مانند کسی است که اشیائی را روی هم چیده و نخواسته است در چیدن آنها شکل و صورتی بوجود آورد. تنها هدفش این بوده که مجموعه ای ظاهر آراسته در مقابل چشم باشد. این روش را وقتی شما در پیش می‌گیرید که دربارهٔ معنی موردنظر خودتان نمی خواهید صنعت و هنری بکار برید؛ جز آنکه لفظی را برلفظی نظیر آن عطف کنید.

مانند گفتار زیر از جاحظ:

«جَنَّبَکَ اللهُ الشُّبهَةَ، وعَصَمَکَ مِنَ الحیرَةِ، وجَعَلَ بَینَکَ وَبینَ المَعروفَةِ نَسَباً، وبَینَ الصِّدقِ سَبَباً، وحَبَّبَ اِلیکَ التَّثَبُّتَ، وزَیَّنَ فی عَینکَ الإنصافَ، واذاقکَ حَلاوةَالتَّقوىٰ، واَشْعَرَقَلبَکَ عِزَّالحَقِّ، واَودَعَ صَدرَکَ بَردَالیَقینِ، وطَرَدَ عَنک ذُلَّ الیأسِ،و عَرَّفَکَ ما فِی الباطلِ مِنَ الذِّلَّةِ، ومافِی الجَهلِ مِنَ القِلَّةِ».

و مانند گفتاری دیگر: (لِلهِ دَرُّخَطیبٍ قامَ عِندَکَ یا اَمیرَالمُؤمِنینَ، ما اَفْصَحَ لِسانَهُ، وَاَحْسَنَ بَیانَهُ، واَمضىٰ جَنانَهُ، واَبَلَّ ریقَهُ، واَسْهَلَ طَریقَهُ).

و مثل قول نابغه‌در مدح و ثنا بصورت مُسجّع:(اَیُفاخِرُکَ المَلِکُ اللَّخمی؟ فَواللهِ لَقَفاکَ خَیرٌ مِن وَجهِهِ، وَلَشِمالُکَ خَیرٌ مِن یَمینِهِ، ولَأَخمَصُکَ خَیرٌ من رأسِهِ، ولَخَطَؤُکَ خَیرٌ مِن صَوابِهِ، ولَعَیُکَ خَیرٌ مِن کَلامِهِ، و لَخَدَمُکَ خَیرٌ من قَومِهِ).

و مانند عبارت یکی از بلغا در وصف زبان:(اَللِّسانُ اَداةٌ یُظْهَرُ بها حُسنُ البَیانِ، و ظاهِرٌ یُخبِرُ عَنِ الضَّمیرِ و شاهِدٌ یُنبِئُکَ عَن غائِبٍ، و حاکِمٌ یُفصَلُ بِهِ الخِطابُ، وَواعِظٌ یَنهىٰ عَنِ القَبیحِ، و مُزَیِّنٌ یَدعُوا اِلَی الحُسنِ، وَزارِعٌ یَحرثُ المَوَدَّةَ و حاصِدٌ یَحصُدُ الضَّغینَةَ، وَمُلهٍ یُونِقُ الاَسماعَ).

خلاصه، اینجا با سخنی روبرو هستیم که فضل و مزیّتی ندارد، مگر بلحاظ معانی الفاظ یا بلحاظ خود الفاظ نه بجهت نظم کلام و ترتیب و تألیف آن. زیرا مزیّت وقتی است که در یک کار

هنر و صنعتی را ببینیم: وقتی است که در تعبیر یک معنی راههای متعدّدی درمیان باشد، و ما بتوانیم یکی از راهها را به اختیار خود انتخاب کنیم، و سرانجام راه صحیحی را یافته باشیم[۱۴].

ممکن است بگوئید: آیا کلامی که براساس تلفّظ درست و صحّت جمله بندی ایراد شده، و از عیب سالم است کلام نیست؟ و آیا درستی جمله بندی که به حدّنهائی رسد فضیلت بشمار نمی آید؟

جواب گوئیم: صحّت جمله بندی و کلام صحیح آن گونه که شما تصوّر می‌کنید نیست زیرا در اینجا ما درمقام اندازه‌گیری وسنجش لغات، واحترازازغلط درتلفّظ و اجتناب از انحراف در اعراب نیستیم تا در این باب این گونه صحّت و صواب را بحساب آوریم بلکه بحث مادر اموری است که با اندیشه لطیف ادراک می شود. دربارهٔ دقائق و نکاتی است که با فهم تیز به ادراک آنها نائل می‌گردند. بنابراین دست یافتن به کلام صحیح در این بحث ما وقتی ممکن است که کلام شرافت مقام و موقعیّتش را بیابد. و این کار هم سهل الوصول نباشد. همچنین ترک خطا در کلام وقتی ترک محسوب می شود که در مصون ماندن از خطا احتیاج به دقّت و تفکّر لطیف و اندیشه عالی و آگاهی کامل باشد. و این بابی است که شایسته است شما آنرا مورد توجّه قرار دهید تا وقتی میان یک کلام و کلام دیگر مقایسه می نمائید بفهمید چگونه عمل کنید، و درنتیجه هرشکل کلامی را به شکل خودش مربوط و با شکل نظیرش مقایسه کنید، و هنر وصنعتی را که در لفظ است از هنر و صنعتی که در نظم است تمیز دهید.[۱۵]

بایستی دانست این مطلب، یعنی فرق میان اینکه مزیّت در لفظ باشد یا در نظم کلام، بابی است که اشتباه و انحراف در آن زیاد روی داده است. بدین بیان که: بسا کلامی را زیبا شمرده اند ولی دربارهٔ موضع زیبائی آن راه خطا رفته اند، و ناچار به لفظ مزیّتی داده‌اند که حقّ آن نبوده است. و بسا می بینی این شبهه در مورد کلامی است که از جهت لفظ و نظم حسنی یافته ولی تصوّر کرده ای که حسن کلام تماماً بسبب لفظ است نه نظم. برای نمونهٔ این مطلب به گفتار ابن مُعتَزّ توجّه می‌کنیم.

وَاِنّی عَلیٰ اِشفاقِ عَینی مِنَ العِدیٰ   لَتَجْمَحُ مِنّی نَظرةٌ ثُمَّ اَطرِقُ[۱۶]

من با اینکه چشمم از دشمنان می ترسد ولی **نظره ای** از نظره های من نافرمانی می‌کند مع ذلک

۱۴ - مثلاً این جمله که: زبان در دلها تخم محبّت می‌کارد، از جهت نظم و تألیف مزیّتی ندارد، زیرا در این معنی راههای متعدّدی نیست تا یکی از راهها انتخاب شود.م.

۱۵ - خلاصه آنکه، صحیح فکر کردن غیر از نیکو و صحیح فکر کردن است.م.

۱۶ - دیوان [۱: ۳۰۷]-ح

من سرم را به زیر می افکنم.

شما تصوّر می‌کنید که لطافت و ظرافت این شعر بجهت آن است که صفت سرکشی و نافرمانی را به چشم نسبت داده است، در صورتی که این‌طور نیست بلکه بجهت آن است که در ابتدای بیت گفته است: (وَاِنّی). بسبب آن است که بر فعل تَجمَحُ (لام) داخل کرده است، و پس از آن (مِنّی) گفته است. همچنین بدان جهت است که گفته است: (نَظْرَةٌ) و نگفته است: (اَلنَّظر). و نیز بجهت موقعیّت (ثُمَّ) است در جملهٔ (ثُمَّ اَطرِقُ)[۱۷].

نکتهٔ لطیف دیگری که به این لطایف کمک کرده این است که جملهٔ معترضه (عَلیٰ اِشفاقِ عَینی مِنَ العِدیٰ) میان اسم (اِنَّ) و خبر آن آمده است[۱۸].

و اگر جالبتر از این بیت را بخواهید به بیت زیر توجه کنید (البتّه در چند فصل پیش آنرا آورده‌ام)[۱۹].

سالَتْ عَلَیهِ شِعابُ الحَیِّ حینَ دَعا　　　اَنصارَهُ بِوُجُوهٍ کَالدَّنانیرِ

هرگاه پیروان خود را به یاری خویش فرا خواند سیل قبائل است که با چهره‌های طلائی (گلگون) بجانب او سرازیر می شوند[۲۰].

بطوری که ملاحظه می‌کنید این استعاره که لطف و غرابتی دارد، و حسن و زیبائی کلام هم بلحاظ این استعاره کامل شده، و به نهایت درجه رسیده است بجهت آن است که در وضع کلام تقدیم و تأخیر را منظور نظر قرار داده است. و می بینید که این استعاره به کمک و موازنه همین تقدیم و تأخیر لطافت و ملاحت خاصی یافته است. اگر در این باب شکّ دارید به دو حرف جارّه و ظرف مکان، در کلام مذکور توجّه کنید، و هریک را از آن محلّی که شاعر جای داده است خارج سازید. یعنی بگوئید: (سالتْ شِعابُ الحیِّ بوجوهٍ کَالدّنانیر عَلیه حینَ دعا انصارَهُ). آنگاه ببینید وضعیّت کلام چگونه می شود، و چگونه آن حسن و حلاوت کلام از میان می رود، و چطور لذّتی که قبلاً از این بیت احساس می‌کردید محو و زائل می‌گردد.

---

۱۷ ـ یعنی علت زیبایی کلام تنها رعایت جنبه‌های بلاغتی است.م.

۱۸ ـ یعنی درحقیقت جملهٔ معترضه را جهت تعلیل مطلب خود آورده است.م

۱۹ ـ در فصل هفتم این کتاب، درباب استعاره خاصّی نادر، از این بیت بعنوان نمونهٔ ممتاز ذکری بمیان آمده است.م

۲۰ ـ اَلشَّعب، جمع آن (شُعوب)، مجتمع مرکب از قبایل مختلف. اَلشِّعب، (به کسر شین): راه کوهستانی، مسیل آب، قبیله بزرگ. جمع آن (شِعاب)، به کسر شین.م

(حاصل مطلب با ذکر نمونه هائی)

حاصل آنکه: نوعی کلام است که حسن آن تنها بلحاظ لفظ است نه بجهت نظم. و نوعی دیگر، کلامی است که فقط بلحاظ نظمش زیباست نه بجهت لفظ. و نوع سوّم کلامی است که هر دو جهت حسن در آن جمع شده، و هر دو امر موجب مزیّت کلام گردیده است. اشکال در این نوع سوّم است. و این همان قسمی است که می بینید همیشه اشتباه و خطا دربارهٔ آن برای شما پیش آورده است، و خودتان متوجّه می شوید که نسبت به نظم کلام ظلم کرده آنرا کنارگذاشته اید، و فقط چشم خودرا به لفظ دوخته وکلام را محصور در یک حسن کرده،و آن حسن راهم مخصوص به لفظ دانسته اید.

این همان مطلبی است که منظور و مقصود من بوده، آنجا که گفتم: در استعاره امری است که بیان آن ممکن نیست مگر بعد از علم به نظم کلام و اطّلاع برحقیقت آن.

از موارد دقیق و خفیّ این نوع کلام آن است که می بینید عدّه ای وقتی در آیه: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَیباً)[۲۱] بحث می‌کنند جز استعاره نکتهٔ دیگری به آن اضافه نمی نمایند، و ارزش این کلام را تنها به استعاره ارتباط می دهند، و موجبی جز آن برای مزیّت آیه تصوّر نمی‌کنند، ومطلب را در ظاهر گفتارشان این چنین می بینید و حال آنکه واقعاً چنین نیست. این شرافت عظیم و این مزیّت پرشکوه و این تأثیر شگرف که هنگام شنیدن آیه در نفسها نفوذ می یابد تنها بجهت استعاره نیست، بلکه بسبب آن است که گوینده کلام را در طریقی پیش می برد که فعل در آن به یک کلمه اسناد داده می شود؛ با توجّه به اینکه همین فعل متعلّق است به کلمهٔ دیگری که نسبت به کلمه اوّل سبب است[۲۲]. و لذا کلمه ای که اسناد به آن می شود بوسیلهٔ این فعل مرفوع می‌گردد. و کلمه ای که در معنی، فعل متعلّق به آن است بشکل منصوب، پس از آن بعنوان تمیز آورده می شود. یعنی آن اسناد (اشتعال به رأس)، و این نسبت (به کلمهٔ اوّل) فقط بلحاظ کلمهٔ دوّم بوده، و بلحاظ آن بوده که بین این یکی و آن دیگری نوعی پیوستگی وجود داشته است.

چنانکه در جملهٔ: (طابَ زیدٌ نَفساً، و قَرَّعَمروٌ عَیناً، و تَصَبَّبَ عِرقاً، وکَرُمَ اَصلاً، و حَسُنَ وَجهاً) و نظائر اینها می بینیم. یعنی مواردی که فعل از یک کلمه به کلمه ای نقل داده شده که کلمهٔ دوّم سبب کلمهٔ اوّل است[۲۳].

---

۲۱ - مریم/٤.

۲۲ - یعنی آن فعل متعلّق است به اسمی که آن اسم (مثلاً شیب) سبب است نسبت به همان اسمی که فعل به آن اسناد شده است (مثلاً رأس)ش.

۲۳ - مانند پیری و سر، که پیری نسبت به سرسبب است.ح.ن.

توضیح آنکه: ما می دانیم «اشتعل» درمعنی متعلّق به «شیب» است گرچه در لفظ برای «رأس» آورده شده است. کما اینکه (طاب) متعلّق به «نفس» و «قَرّ» متعلّق به «عین» و «تَصَبَّبَ» متعلّق به (عرق) است اگر چه در ظاهر لفظ به کلمهٔ دیگر اسناد شده است. روشن است که شرافت کلام بجهت آن است که کلام در این قالب بکار رفته و با این اسلوب مقصود و هدف کلام تعقیب شده است. حال این روش را در کلام مذکور کنار بگذارید، و لفظ (اشتعل) را گرفته صریحاً به (شیب) نسبت دهید. یعنی بگوئید: اِشتَعَلَ شَیبُ الرأس، والشَّیب فِی الرأس) آنگاه تأمّل کنید ببینید آیا آن حسن و لطافت و آن فخامت را در آیه ملاحظه می‌کنید؟ و آن جذّابیّت را که ابتدا احساس می‌کردید باز احساس می نمائید؟ مسلّماً نه. اگر بگوئید علّت چیست که وقتی (اشتعل) با آن شکل و اسلوب که برای «شیب» استعاره می شود آن مزیّت را می یابد، و چرا در اسلوب دیگر آن‌قدر تفاوت پدید نمی آید؟ گوئیم: علّت آن است که کلام در حقیقت با تعبیر لمعان پیری در سر، که مقصود اصلی کلام است می خواهد شمول را نیز برساند. و می خواهد بگوید که سپیدی موی در تمام سرمنتشر شده، اطراف و جوانب آنرا تماماً فرا گرفته است، وخلاصه سفیدی برموی چنان مستولی شده و بطوری سر را احاطه کرده که یک موی سیاه را هم باقی نگذاشته است، یا چند موی سیاه انگشت شمار بیشتر ندارد. در حالی که اگر گفته شود: (اشتعل شیب‌الرأس) یا (اشتعل الشیب فی الرأس) مقصود فوق حاصل نمی شود. حتّی لفظ کلام در این حال فقط معنی ظهور پیری را بطور اجمال ثابت می‌کند نه بیش از این.

مقایسه مطلب این گونه است که: وقتی می‌گوئید «اِشتَعَلَ البَیتُ ناراً» مقصود این است که آتش در تمام خانه ظاهر شده بطوری که سراسر خانه را فراگرفته و براطراف و جوانب و داخل آن مستولی شده است. حال اگر بگوئید: (اِشتَعَلَتِ النّارُ فِی البَیتِ) این مقصود را نمی رساند. بلکه اقتضای کلام این است که تنها وقوع آتش را در خانه و حریق را در قسمتی از خانه می رساند نه بیش از آن. امّا شمول و احاطه، هرچند واقعاً آتش سراسر خانه ر گرفته و غلبه تمام کرده باشد از لفظ کلام بهیچ وجه فهمیده نمی شود.

نظیر این مطلب در قرآن قول خدای عزّوجلّ است که فرموده است: (وَفَجَّرْنَا الاَرضَ عُیوناً)[۲۴]. تفجیر در واقع متعلّق به (عیون) است ولی در لفظ به (ارض) اسناد شده، چنانکه در آیه قبل (اشتعال) به (رأس) اسناد شده بود. یعنی در اینجا هم معنی شمول حاصل است به همان گونه که در آن آیه حاصل بود. و کلام می خواهد این مطلب را افاده کند که سراسر زمین بصورت چشمه

---

۲۴ ـ قمر/۱۲.

سارهائی در آمد، و آب از تمام نقاط زمین می جوشید. اگر الفاظ کلام بنابرظاهر آن آورده می شد و گفته می شد: «وفَجَّرْناعُيونَ الأرض «يا» وفَجَّرنَا العُيونَ فِي الأرض» این مقصود را اصلاً نمی رسانید، و کلام دلالت بر معنی مذکور نمی‌کرد. بلکه مفهوم کلام این می شد که آب از چشمه های متفرّق در زمین فوران کرد، و از نقاط مختلف جاری شد.

در آیه اوّل مطلب دیگری از جهت نظم وجود دارد: و آن معرفه آوردن «راس» و افاده معنی اضافه است بی آنکه به کلمهٔ دیگر اضافه شود. این هم از خصوصیاتی است که موجب مزیّت کلام است. و اگر گفته می شد «اِشتَعَلَ رأسی»، یعنی تصریح به اضافه می نمود مقداری از حسن کلام از میان می رفت. و این از نکاتی است در خور دقّت.

از نمونه های شعری در این باب

اکنون من نمونه هائی را که سبک و اسلوب استعاره در آنها همین گونه است برای شما می آورم تا این بحث در ذهن شما کاملاً جایگیر و استوار گردد. و به این سبک کاملاً مأنوس شوید. از نمونه های بسیار جالب در این زمینه گفتار یکی از شعرای عرب است.

اَللَّيلُ داجٍ كَنَفاجِلبابِه   وَالبَينُ مَحجُورٌعَلىٰ غُرابِه

شبی بود تاریک که دو طرف چادرش را جمع کرده بود، و هجران برغراب ممنوع شده بود (یعنی ایّام مفارقت و هجران، دیگر پایان یافته بود).

آنچه ملاحت و لطف در این کلام احساس می‌کنید از آن جهت نیست که شاعر شب را (جلباب) نامیده، و هجران را بر غراب ممنوع ساخته است. بلکه جهتش آن است که کلام خود را به این اسلوب که ملاحظه می‌کنید تنظیم کرده است. یعنی (لیل) را مبتدا قرار داده، و (داج) را خبر آن، و برای ما بعدش (یعنی برای کنفان) آنرا در حکم فعل عنوان کرده، و جلباب را به ضمیر «لیل» اضافه نموده است. همچنین ملاحت کلام بسبب آن است که (بین) را مبتدا قرار داده و (محجور) را خبر آن آورده است. و نیز برای آن است که این لفظ را به صیغه اسم مفعول بکار برده است.

توضیح مطلب: اگر می‌گفتید: (غُرابُ البَينِ مَحجورٌ عَلَيه) و یا می‌گفتید: (قدحُجِرَعَلىٰ غرابِ البَينِ) این لطف و جذّابیّت را در کلام احساس نمی‌کردید. و نیز اگر می‌گفتید: (قَدَجا كَنَفا جَلبابِ اللَّيلِ) اصلاً مزیّت و نکته‌ای در کلام وجود نداشت.

باز از نمونه های نادر در این باب گفتاری است از متنبّی:

غَصَبَ الدَّهرَ وَالمُلوکَ عَلَیها فَبَناها فی وَجْنَةِ الدَّهرِ خالا[۲۵]

(سیف الدوله) روزگار و ملوک روزگار را در (آن قلعه) محبوس کرد، و قلعه را خالی زیبا در چهره روزگار بنا نمود.

توضیح: شاعر می خواهد بگوید که از این قلعه مردی دفاع می‌کند که شجاع است و بلند اندیشه. کسی است که دائماً با حوادث روزگار می ستیزد. با دشمنانش نبرد می‌کند، و هیچ کس نمی تواند در برابر او پایداری نماید.

معنی دیگر: مدافع این قلعه ملکی است مقتدر که از مرزهای کشور خود کاملاً حمایت می‌کند. او در حراست این قلعه به قدرت خویش مطمئنّ است. اگردشمنان قصد این قلعه کنند با آنها در آویزد و سخت بستیزد. در ظاهر امر شما تصوّر می‌کنید که زیبائی بیت مذکور از آن جهت کامل است که برای زمانه چهره‌ای فرض کرده، و بنای قلعه را خالی در آن چهره قرار داده است. در حالی که مطلب چنین نیست. زیرا موقعیّت این کلام بدان سبب شگفت آور و جالب شده است که شاعر کلامش را به اسلوب وسبکی که ملاحظه می‌کنید آورده و کلمه (خال) را بعنوان حال از (بناها) منصوب ذکر کرده است. آیا فکر می‌کنید اگر شاعر می‌گفت: (هِیَ خالُ وَجْنَةِ الدَّهرِ)، همان مقصود را در نفس خود احساس می‌کردید؟ شبیه به این معنی را ابن معتزّ گفته است:

یا مِسْکَةَ العَطّار وَخالَ وَجهِ النَّهار

ای مشک عطّاران و ای خال چهرهٔ روزگاران.

ملاحت این کلام در اضافهٔ بعد از اضافه است نه در استعارهٔ لفظ (خال). زیرا معلوم است که اگر شاعر می‌گفت: (یا خالاً فی وَجهِ النّهار)، و یا می‌گفت: (یا مَن هُوَخالٌ فی وَجهِ النَّهار)، کلام هیچ نوع ظرافتی نداشت.

۲۵ ـ ضمیر در «علیها» راجع است به قلعه «الاحدب» که سیف الدوله آنرا بر بالای کوه «الحدث» بنا کرده بود. شاعر در بیت قبل از این، نام قلعه را ذکر نموده است:

إنَّ دونَ الّتی عَلَی الدَّربِ وَالأحـ دَبِ وَالنَّهرِ مخلطاً مِزیالا

«الأحدَب» اسم آن کوه بوده. «الدَّرب» راه ارتباط با بلاد روم. «المخلط المزیال» کسی که با حوادث بسیار در آویزد و بستیزد، و سر انجام حوادث را پشت سرگذارد.

مقصود از این تعبیر شخص شجاع و کارآزموده است. و در این بیت کنایه است از سیف الدوله.

در روایت این شعر: وَجْنة الارض، ضبط شده است نه (وَجنة الدَّهر). ح.ن

توضیح: بیت مذکور از ابیات قصیده‌ای است که شاعر در مدح سیف الدوله حمدانی سروده و در آن حرکت ممدوح را بجانب مرز روم یادآور شده است. مطلع آن این است:

ذِی المَعالی فَلیَعلُوَنْ مَن تَعالیٰ هٰکَذا هٰکَذا وَإلاّ فَلالا. م.

دیوان متنبّی ـ شرح عکبری ـ ج ۱ ص ۱۱۱ ـ م

و از جمله خصوصیّات این قسم اضافه آن است که گاه کراهت در سمع به آن داخل می شود. صاحب بن عبّاد در این باب گفته است: (از تتابع اضافات احتراز کن. چه این نوع کلام زیبا نخواهد شد.) و گفته است: این قسم کلام در مورد هجو بکار می رود. مانند این بیت:

(یاعَلیُّ بنَ حَمزَةَ بنِ عَمارَه أنتَ وَاللهِ ثَلجَةٌ فی خیاره[۲۶])

ای علی پسر حمزه پسر عمارة، قسم به خدا که تو در خنکی مانند برفی هستی در میان خیار بالنگ. این بیت از صاحب بن عباد است که در آن علی بن حمزة را هجو کرده است. نمونه ای است از تتابع اضافات که مخالف فصاحت است. ضمناً هاء در [خیاره] هاء سکت می باشد. م

از اینکه بیت مذکور در بسیاری کلمات ثقیل است شکّی نیست. ولی همین کلام اگر از کراهت در سمع خالی بود بسیار لطیف و نمکین می شد.

از نمونه های زیبا در این باب گفتار ابن معتزّ است:

وظَلَّتْ تُدیرُ الرّاحَ أیدی جَآذِرٍ عِتاقٍ دَنانیرُ الوُجوهِ مِلاحٍ[۲۷]

جام شراب را دستهای آهوان گونه او می‌گردانید؛ آهوان اصیلی که چهره هاشان طلائی است و خودشان هم بسیار ملیح اند.

و نمونهٔ دیگر شعر خالدی است در وصف پسر خود:

وَیَعرِفُ الشِّعرَ مِثلَ مَعرِفَتی وَهُوَ عَلی أنْ یَزیدَ مُجتَهِدُ
وَصَیرَفیُّ القَریضِ وَزّانُ دینا رِ المَعانی الدِّقاقِ مُنتَقِدُ[۲۸]

او شعر شناس است همان گونه که من درباب شعر معرفت دارم. ولی او علاوه بر این می‌کوشد که در شاعری قدرت زیادتری بدست آورد. بلی او صرّاف کلام است، ودینار معانی دقیق را خوب وزن می‌کند و خوب نقادی می نماید.

نمونهٔ دیگر گفتار ابوتمام:

خُذْهَا ابْنَةَ الفِکرِ المُهَذَّبِ فِی الدُّجیٰ وَاللَّیلُ أسوَدُ رُقعَةِ الجِلبابِ[۲۹]

این مطلب را ثمرهٔ اندیشهٔ پاک و صافی در تاریکی بدان و شب معمولاً جامهٔ سیاه خود را برتن دارد.

و از ابیاتی که بجهت نظم بسیار جالب است این بیت متنبی است:

۲۶ ـ دیوان |۲: ۵۷۷|. این بیت ابتدای قطعه‌ای است در وصف سوداء ـ ح

۲۷ ـ دیوان |۲: ۷٤|ـ ح

۲۸ ـ از ابی عثمان سعید بن هاشم خالدی است ـ دیوان خالدیین ـ ص ۱۲۲ ـ ح

۲۹ ـ دیوان |۱: ۹۱|از قصیده‌ای در مدح مالک بن طوق تغلبی ـ ح

وَقَیَّدتُ نَفسی فی ذَراکَ مَحَبَّةً   وَمَن وَجَدَالإحسانَ قَیداً تَقَیَّدا[۳۰]

نفس خود را در راه اراده و میل تو به زنجیر کشیدم، چون ترا دوست می داشتم. و هر کس که بداند احساس تو زنجیر است خود را پایبند آن خواهد کرد.

استعاره در اصل ساده است و همه کس بدان پی می برد. زیرا می بینید فرد عامی هم در برابر کسی که به او احسان فراوان می‌کند تا آنجا که به او ارادت و انس می ورزد، و برای او در نزد خویش مقامی قائل می شود می‌گوید: او به جهت احسان فراوانی که به من کرده مرا بندهٔ **حلقه بگوش** خود ساخته است؛ به حدّی که اگر بخواهم از نزد او خارج شوم نفس من از خود من اطاعت نمی‌کند. حسن کلام متنبّی در این است که معنی بنده شدن در برابر احسان را به این سبک و روش که در نظم و تألیف کلام بکاربرده بیان نموده است.

---

۳۰ ـ این بیت از قصیده‌ای است در مدح سیف الدوله که در آن ممدوح را به عیداضحی تهنیت گفته است. مطلع آن چنین است:

لِکُلِّ امرِیءٍ مِن دَهرِهِ ما تَعَوَّدا   وعاداتُ سَیفِ الدَّولَةِ الطَّعنُ فی العِدا

این مضمون در گفتار طائی نیز آمده است.

وتَرکی سُرعَةَ الصَّدرِ اغتِباطاً   یَدُلُّ عَلی مُوافَقَةِ الوُرودِ

و گفتار دیگر:

هِمَمی مُعَلَّقَةٌ عَلَیکَ رِقابُها   مَغلُولَةٌ انَّ الوَفاءَ إسارُ

دیوان متنبّی شرح عکبری، ص ۱۸۱ ـ م

خلاصهٔ فصل دهم

اغراض و مقاصد در تقدیم کلمات

گاه کلمه‌ای را مقدّم می آوریم درحالی که مقصود این نیست که کلمه را از حکم سابقش خارج کنیم. چنانکه می‌گوئیم: «ضَرَبَ زَیدٌ عَمراً» و «ضَرَبَ عَمراً زیدٌ» که در هر دوحال حکم **مفعول** بودن (عَمرو) و اعراب نصب آن محفوظ است. گاه عکس این است. مانند: «زَیدٌ ضَرَبتُهُ». که زید مبتدا است در حالی که قبلاً: ضَرَبتُ زَیداً بوده، یعنی زید مفعول جمله بوده‌است.

در نظر قدما، اغراض گویندگان در تقدیم کلمه بجهت توجّهی است که گوینده و شنونده نسبت به معنی کلمه‌ای دارند. امّا در واقع اغراض تقدیم کلمه در علم بلاغت و در بحث اعجاز بسی مهمّتر و عالیتر است. و اینکه بعضی معتقدند گاه تقدیم کلمه بلحاظ تصرّف در لفظ است، و بلحاظ آن است که گوینده برای سجع و قافیه میدان بیشتری داشته باشد عقیده‌ای است بی ارزش.

اغراض تقدیم و تأخیر را درباب استفهام روشنتر می یابیم. بدین معنی که: اگر جمله با **فعل** ماضی شروع شود شکّ سؤال کننده درمورد فعل است. و اگر با اسم شروع شود شکّ در فاعل **فعل** است نه دربارهٔ فعل.

مثال اوّل: **أفرَغْتَ** مِن الکِتابِ الّذی کُنتَ تکتُبُهُ؟.

مثال دوّم: آیهٔ شریفهٔ: ءَ أنتَ فَعَلْتَ هذٰا بِآلِهَتِنایاإبراهیمُ؟

در مثال دوّم مقصود سؤال از فاعل است؛ علاوه بر آنکه می خواهد طرف را **به اقرار** وادار کند.

همزه گاهی برای نفی وجود فعل است از اصل. مانند این آیه: أصطَفی الْبَناتَ عَلَی الْبَنینَ؟.

گاهی همزه انکار فعل را می رساند در حالی که استعمال لفظ مانند وقتی است که انکار در خود فاعل است. مانند این آیه: «قُلِ آللّٰهُ اَذِنَ لَکُم؟»؛ کأنّه این اجازه **از غیر** خدا بوده است. **مقصود** این است که کافران را در قیافهٔ زشت انحراف و غلط نشان دهد و گفتار آنها را باطل اعلام دارد. یا مانند این آیه: «قُل آلذَّکَرَینِ حَرَّمَ اَمِ الاُنْثَیَینِ أمّا اشْتَمَلَتْ عَلَیه **أرحامُ**الأُنثَیَینِ؟ یا مانند این جمله: من اَمَرَکَ بِهذامِنّا. وَآیْنا اَذِنَ لکَ فیهِ؟ که نمی خواهید بگوئید کسی از شما فرمانی به آن کار داده است. امّا کلام را بر این وضع نهاده‌اید تا دایره را بر شنونده محدود کنید، و دروغش آشکار شود.

زیرا نمی تواند بگوید فلان شخص مرا به این کار فرمان داده است.

امّا اگر فعل جمله مضارع باشد. مانند: أتَفْعَل؟ وءَ أنتَ تَفعَلُ؟ در صورتی که مراد زمان حال باشد قاعده شبیه‌به همان است که درماضی گفتیم. یعنی مقصود از جملهٔ: «أتَفعَلُ» این است که طرف را در مورد فعلی که انجام داده است به اقرار واداریم. و مقصود از جملهٔ «ءَ أنتَ تَفعَلُ» این است که طرف به فاعل بودن در مورد آن فعل اقرار کند.

امّا اگر مراد استقبال باشد در صورتی که جملهٔ ما با فعل شروع شود نظر ما متوجّه انکار خود فعل است، و می خواهیم ادّعا کنیم که آن فعل واقعیّت نمی یابد، یا شایسته نیست که انجام شود. مانند بیت زیر:

أیَقْتُلُنی وَالمَشرِفیُّ مُضاجِعی وَمَسنُونَةٌ زُرقٌ کَأنیابِ أغوالِ[1]

و مثال قرآنی: أنُلزِمُکُموها وَأنتُم لَها کارِهونَ؟.

در صورت شروع جمله با اسم انکار متوجّه خود ضمیر یا اسم خواهد بود. مانند: ءَ أنتَ تَمنَعُنی؟ یعنی غیر تو است که می تواند جلو کار مرا بگیرد، و تو آن کس نیستی، و این کار در قدرت تو نیست.

گاه مقصود از انکار این است که بگوئیم طرف به آن امر راضی نمی شود، و نفس او از این کارها ابا دارد. مانند: أهُوَ یَمنَعُ النّاسَ حُقوقَهُم؟ هُوَ أکرَمُ مِن ذاکَ.

گاه استفهام بر سبیل تشبیه و تمثیل است. مانند: أتَستَطیعُ أنْ تَنقُلَ الجِبالَ؟ یعنی تو درادّعای خود بمنزله کسی هستی که چنین امرمحالی راادّعا می‌کند.

مثال قرآنی: أفَأنتَ تُسمِعُ الصُّمَّ أوتَهدِی العُمیَ؟ از نمونه های لطیف شعری این نوع، گفتار ابن ابی عُیَینَةَ است:

فَدَعِ الوَعیدَ فَما وَعیدُکَ ضائری أطَنینُ أجْنِحَةِ الذُّبابِ یَضیرُ؟

یعنی: آن کس که گمان کند تهدید تو بر من زیانی وارد می سازد همانند کسی است که گمان دارد صدای بالهای مگس به کسی ضرری می رساند.

حال مفعول در این قاعده که گفتیم همان حال فاعل است. چنانکه گوئیم: أزَیداً ضَرَبتَ؟ در این جمله ما انکار می‌کنیم که زید در مقام کسی باشد که زده شود. یا کسی جرأت این کار را داشته و خود را در این عمل مجاز شمارد. مثال قرآنی: أغَیرَاللهِ أتَّخِذُ وَلیّاً؟ أغیرَاللهِ تَدعُونَ؟ قالوا أبَشَراً مِنّاواحِداً نَتَّبِعُهُ؟

---

۱ ـ آیا (رقیب می تواند) مرا بکشد در حالی که شمشیر مشرفی همیشه همبستر من و سر نیزه‌های براق همچون دندانهای غولان در کنار من است!م

امّا نوعِ دوّم، و آن این است که مضارع برای فعلی است موجود. در صورت تقدیم اسم اقتضای آن شبیه به همان اقتضائی است که در ماضی داشت. یعنی مقصود آن است که طرف اقرار کند که فاعل آن فعل است. و یا مقصود، انکار این است که طرف فاعل فعل باشد.

مثال اوّل: ءَ اَنتَ تَجیُٔ اِلَی الضَّعیفِ فَتَغصِبُ مالَهُ؟.

مثال قرآنی: اَفَأَنتَ تُکرِهُ النّاسَ حَتّی یَکُونُوامُؤمِنینَ؟

و مثال دوّم: اَهُم یَقسِمُونَ رَحمَةَ رَبِّکَ؟

فصل دهم

«بحث در تقدیم و تأخیر»

این باب از کتاب را فوائد بسیاری است **ومحاسن** بیشمار. دامنهٔ استعمال در آن وسیع**است و** کرانه های آن بس دور. در این باب معانی بدیعی برای شما چهره می‌گشاید و شما را به نکات **لطیفی** آگاه می سازد. شعری را می بینید که شنیدنش **شما را** به وجد و شوق می آورد، و در خاطر شما تأثیری بس لطیف بجای می‌گذارد، آنگاه تأمّل می‌کنید، و متوجّه می شوید علّت اینکه آن شعر لطافتی یافته، و **نشاطی** در شما ایجاد نموده آن است که در آن کلمه ای مقدّم شده، و لفظی را از جائی برداشته در محلّی دیگر نهاده اند.

امّا تقدیم کلمه بر دو وجه است:

وجه اوّل که به آن تقدیم با حفظ نیّت تأخیر گفته می شود. این قسم تقدیم موقعی است که کلمه ای با تقدیم همان حکمی را که قبل از تقدیم داشته است دارد، و درهمان نوع اعرابی که **بوده است** می باشد. مانند خبر مبتدائی که آنرا بر مبتدا مقدّم ساخته اید، یا مفعولی که آنرا قبل از **فاعل آورده** اید. چنانکه می‌گوئید: «مُنطَلِقٌ زَیدٌ». و «ضَرَبَ عَمراً زَیدٌ». معلوم است که (مُنطَلِقٌ) و (عمراً) هیچ‌یک با تقدّمشان از موقعیّتی که قبلاً داشتند خارج نشده اند. یعنی «منطلقٌ» مرفوع است وخبر مبتدا، و «عمراً» منصوب است ومفعول: همان‌طور که وقتی آنها را مؤخّر ذکر می‌کردید، چنان بودند.

وجه دوّم آن است که تقدیم با حفظ نیّت تأخیر نیست بلکه بدین منظور است که کلمه ای را بجهت **تقدیمش ازحکمی** به حکم دیگری نقل دهید، و آنرا دربابی غیر از باب سابقش وارد سازید، و اعرابی غیر از اعراب اوّلش به آن دهید. این نوع تقدیم هنگامی است که شما به دو اسم برمی خورید که محتمل است هریک از آن دو مبتدا باشد و دیگری خبر آن. یک بار اوّلی را بردوّمی مقدّم می‌کنید. و بار دیگر دوّمی را بر اوّلی. چنانکه در مورد «زید» و «المنطلق» عمل می‌کنید. یعنی یک مرتبه می‌گوئید: زَیدٌ المُنطَلِقُ. و مرتبه دیگر می‌گوئید: اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ. ملاحظه کنید در جملهٔ: «اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ» کلمهٔ (اَلمُنطَلِق) را به این نیّت مقدّم نیاوردید که بر حکمی که قبلاً با تأخیر

داشت باقی باشد. یعنی همان‌طور که قبلاً بود خبر مبتدا باشد، بلکه تقدیم «المنطلق» به این نیّت است که کلمه را از خبر بودن نقل داده مبتدا قرار دهید. همچنین «زیدٌ» را مؤخّر نکردید به هدف آنکه باز مبتدا باشد بلکه منظور آن بوده که کلمه را از این حکم خارج و آنرا خبر معرفی کنید.

مثال روشنتر، جملهٔ: «زیدٌ ضَرَبتُهُ»[1]. در این جمله «زیدٌ» را مقدّم نکردید به این منظور که مفعول باشد و منصوب به فعل؛ چنانکه قبلاً بود بلکه بمنظور آنکه با ابتدائیت آنرا مرفوع سازید. و فعل را به ضمیرش مشغول ساخته آنرا در موضع خبر مبتدا قرار دهید.

حال که این تقسیم بندی را دانستید جمله‌ای در شرح مطلب به آن اضافه می‌کنیم:

بایستی دانست که ما کسی از علمای ادب را تاکنون نیافتیم که در باب تقدیم کلمه‌ای متّکی باشد به موضوعی که در مجرای اصلی خود جریان داشته باشد. تکیه کلام آنها این است که علّت تقدیم یک کلمه اهتمام و توجّه گوینده یا نویسنده است نسبت به آن کلمه. صاحب(الکتاب) ضمن یادآوری درباب فاعل و مفعول گفته است: «چنین است که علمای ادب کلمه‌ای را که بیانش برای آنها مهمتر است و نسبت به موقعیّت آن عنایت بیشتری دارند مقدّم ذکر می‌کنند؛ هر چند فاعل و مفعول هر دو مورد اهمیّت و توجّه آنها باشد.». در این باب مثالی نیاورده است.

نحویّون در معنی جملهٔ بالا گفته‌اند: گاهی غرض گوینده تنها فعلی است که در مورد انسانی بوقوع پیوسته است، و کاری ندارد که چه کسی آنرا انجام داده‌است. مثلاً فردی طغیان کرده، و فساد و ناامنی ایجاد نموده است. مردم هم می خواهند که وجود او از میان برداشته شود. ولی از جانب چه کسی این امر صورت پذیرد کاری ندارند، و بهیچ وجه قاتل مورد توجّه آنها نیست. لذا وقتی کشته شد، و خبردهنده می خواهد خبر را اعلام کند ذکر طاغی را مقدّم می دارد، و می‌گوید: قَتَلَ الخارجیَّ زیدٌ. و نمی‌گوید: قَتَلَ زیدٌ الخارجیَّ. زیرا می داند برای مردم چندان تأثیر و فایده‌ای ندارد که بدانند قاتل شخص طاغی زید است یا دیگری تا ذکرش برای آنها قابل توجّه و اهمیّت باشد، و ارتباطی با خوشحال شدن آنها داشته باشد. بلکه خبردهنده حال مردم را می داند که آنچه مورد انتظار آنهاست، و راغب اند بدان اطلاع یابند این است که چه وقت می شود از شرّ آن طاغی رهائی یابند، و کی قتل این مفسد اتّفاق می افتد تا از شرّ او ایمن شوند

مثال دیگری هم آورده‌اند: **فردی است سلیم** النّفس که آزارش به کسی نمی رسد، و تصوّر آنکه مرتکب قتلی شود دربارهٔ او نمی رود، ولی همین فرد تصادفاً شخصی را کشته است. حال اگر

---

۱ ـ رک به اصل ـ ص ۸٤.

مخبری بخواهد این جریان را خبر دهد، فاعل را مقدّم می آورد و می‌گوید: «قَتَل زیدٌ رجُلاً». بعید بودن و تازگی داشتن مطلب از آن جهت است که زید اصلاً قاتل نبوده و تصوّر آنکه کسی را بکشد دربارهٔ او نمی رفته است. توجّه مردم به زید، و درنتیجهٔ تقدیم زید از طرف مخبر نیز به همین جهت است. معلوم است که این امر از لحاظ آنکه عملی است انجام شده بعید نیست، و تازگی ندارد. بلکه بجهت آن است که وقوع فعل از کسی است که مرتکب آن شده است. لذا جملهٔ فوق جمله ای است درست و بلیغ.

موجبات و اغراض در تقدیم کلمه

بحث تقدیم و تأخیر را علمای نحو تا این مقدار تحقیق کرده اند. امّا شایسته آن است که بلحاظ ارزش و اهمیّت مطلب درباب هر کلمه ای که در کلام مقدّم می شود، نظیر موضوع یادشده کاملاً معرفت حاصل گردد، و همان طور که ما موضوع مذکور را بررسی و روشن نمودیم دربارهٔ علت توجّه به تقدیم کلمه در کلام نیز کاملاً تحقیق شود.

البته در اذهان عدّه ای چنین وارد شده که گمان می‌کنند تنها کافی است بگوئیم فلان کلمه مقدّم آمده چون نسبت به آن عنایتی خاصّ بوده، و ذکرش اهمیّت بیشتری داشته است؛ بی آنکه بگوئیم این توجّه و عنایت از کجا پدید آمده، و چرا مهمتر شده است؟ و چون آن طور تصوّر کرده اند لذا مطلب تقدیم و تأخیر در نظرشان بسیار کوچک و بی ارزش تلقّی شده، و مطالب مربوط به این بحث را بسیار سبک و ناچیز گرفته اند؛ تا آنجا که بطور وضوح می بینیم غالباً تحقیق و تتبّع در این باب را نوعی تکلّف می انگارند. و شما هم تاکنون عقیده ای را ندیده اید که برصاحب آن ناچیزتر از این عقیده و نظایر آن باشد.

در سایر مباحث نیز همین گونه عمل کرده اند. یعنی نه درباب حذف و تکرار، اضمار و اظهار، فصل و وصل، و نه درهیچ نوعی از انواع فروق و وجوه کلام، و مطالبی غیر از اینها که بایستی مورد بحث قرار گیرد، و مهمتر تلقی گردد[۲]، هیچگونه دقّت وتأملی ننموده اند. امّا موضوعاتی را بررسی کرده اند که اگر شما علمی بدانها نداشته باشید هیچ زیانی را متوجّه شما نمی سازد. این امر، طبعاً عدّهٔ کثیری را از معرفت بلاغت بکلّی دور داشته، و از آشنائی به موازین این علم مانع شده است، و توجّه آنها را از مسیری که علم بلاغت می پیماید منحرف ساخته، و از راهی که بلاغت را مشخّص می‌کند بازداشته است. معلوم است راههائی که انحراف از آنجا در افکار عدّه ای

۲ ـ یعنی مثلاً به اضمار و اظهار و... هم که می رسند می‌گویند: گوینده به نظرش تقدیم زیدآهَمّ بوده است. امّا چرا اهمیّت زیادتری داشته اصلاً آنرا مورد بررسی قرار نمی دهند.م

در موقعیّت این علـم داخل می شود، و شیطان از همـان راهها طالبان را از تحقیق در این علم و احراز فضیلت آن باز مـی دارد زیاد است. نمونـه‌ای را که ما گفتیم یکی از راههای عجیب شیطان است. ولی کیست که آنرا ادراک نماید؟

و ای کاش من می دانستـم اگر اینها اموری است ناچیز و کم فایده، و حدّ و مرز آنها محدود و پیش‌پا افتـاده است، ودسـت یـافتن بـه آنها آسان اسـت پس از کجا یـک نظم از نظم دیگـر عالیـتر است، وبه چه علّـت این فرق مهمّ و بـزرگ می شود، و چرا فرق مـیان دونظم آنقدر زیـاد می‌گردد، و آنقدر ترقّی می‌کند که تاحدّ اعجاز می رسـد: تا جائی که قدرتهای جبّاران را تحت نفوذ و سلطهٔ خود می آورد؟ آیا امور دیـگـری هست که مزیّت یـک نظم را بدان احالـه کـنیم، و اعجـاز قـرآن را برآن پایه گذاری نمـائیم؟ و ما را معـذور دارد از اینکه دقّت و تحقیق را در این مباحث که با آنها سروکار داریم رها کرده روی از آنهـا بگردانیم؟ و بـه این مطالب کم اعـتنا باشیـم؟ آیا اگر عاقل فکر کند متوجّه نمی شود که این سهل انگاری برای عقل و دینش نوعی خیانت است؟و دخول در طریقی است که هرفـرد شریفی را سـبـک و بی ارج مـی‌کند؟ و منـزلت هرصـاحب قدری را ناچـیز می سـازد؟ آیا همّـت مـا تنهـا ایـن باشد کـه وجوه مختـلف را در جمـلهٔ «ءَأَنذَرْتَهُم»[۳] و موضوع امـاله را در «رَأَى الْقَمَرَ»[۴] و تنـها کـلمه «اَلصِّـراط» و «اَلزَّراة» و امـثال اینـها را بشناسیـم؟ یعنی اموری کـه علم ما درباب آنها از مرز لـفظ و آهنگ صوت تجـاوز نمی‌کند؟ آیا این روش کار نشانهٔ آن نیست که ما در فکر کردن بسیـار ضعیف شده‌ایـم، و از تدبّر صحیـح در قرآن بکلّی دور مـانده‌ایم؟ درحالی که اگر اینها را ندانـیم ما را از فضل بلاغـت محروم نمی‌کـند، و از هنربیان دور نمی سازد، وشکّی در دل ما بوجـود نـمی آورد، وباب مـعرفتـی را بـر ما نمـی بـندد، و بـه تـحریف و تـبـدیل و خطـای در تـأویل نمی‌کشاند، و به راههائی که معایب بزرگی را برای ما ببار می آورد، و زبان ملامت را بر ما می‌گشاید نمی بـرد. آیا سـزاوار است که ما توجّـه و اهـتمام نـکنیـم به موضوعـی که اگر آنرا ندانـیم بـه تمام مشکلات مذکور دچار می شـو یم، و آنچه در بالا ذکر کردیم و مذموم دانستیم برای ما پیش می آید؟ و در اکثر مطالبـی که در تفسیر عـنوان می‌کنیـم، و در مواردی که می خواهیـم در آن خوض و تحقیق نمائـیم همچـون کسی می‌شویم که اساس کـارش را براصل خود نگذاشتـه، و مطلب را از مأخذ آن نگرفتـه است، و مانند کسـی مـی باشیم کـه درخطـای بسیار زشت و مـذمومی افتاده کـه نـنگ و رسوائـیش تا قیـامت بـاقی می مـاند؟. از خـدای تعالـی بخواهیم کـه ما را از لغزشهـا نگهدارد، و در گفتار و کردار در طریقی که به رضای او نزدیکتر است توفیق دهد.

۳ ـ بقره / ٦ ـ إنّ الذین کفروا سَواءٌ علیهم أأنذَرتَهُم أم لَم تُنذِرْهُم .

٤ ـ انعام/۷۷ ـ فَلمّا رأی القَمَرَ بازِغاً قال هذا رَبّی .

از جملهٔ خطاهائی که درباب تقدیم و تأخیر پیش آمده این است که: عدّه‌ای موضوع را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: در کلامی آنرا مفید دانسته و در کلامی دیگر غیرمفید. علّت تقدیم یک کلمه را هم چنین بیان می‌کنند که: گاه بجهت عنایت خاصّی که در کلام است آن کلمه را مقدّم ذکر می‌کنند. و گاهی هم علّت آن است که برای شاعر یا نویسنده وسعت و میدانی باشد. تا بدین وسیله آوردن قافیه و سجع آسانتر شود.

اشتباه این سخن آن است که بعید می نماید در نظم کلّی کلام امری باشد که یک بار دلالت کند و باردیگر دلالت نکند. یعنی اگر مثلاً در تقدیم مفعول برفعل در بسیاری از سخنان ثابت شود که تقدّم مفعول به نیّت فایده و معنائی است اختصاصی که با تأخیر حاصل نمی شود در آن صورت واجب است که این قاعده در هر کلمه و در هر مقامی ثابت باشد، وراه کسانی هم که تقدیم و ترک تقدیم را یکسان می شمارند این است که مدّعی شوند درتمام احوال مطلب چنین است.

و امّا آنها هم که مطلب را بین بین تلقّی می نمایند. یعنی تصوّر می‌کنند که تقدیم کلمه در بعضی احوال بجهت فایده و معنائی است، و در بعضی حالات برای تصرّف در لفظ است بدون فایده و معنی، این هم سخنی است که بهتر است در بحث آن رغبتی نداشته باشیم.

«تقدیم کلمه در کلام استفهامی»

این یک مسأله از مسائلی است که هیچ کس نمی تواند منکر شود که معنی کلامی هنگامی که در آن کلمه ای مقدّم آمده است با موقعی که مؤخّر ذکر شده است فرق دارد. از نمونه هائی که در این باب روشنتر است استفهام بوسیلهٔ همزه است. یعنی وضع کلام در استفهام براین پایه است که وقتی می‌گوئیم: «أَفَعَلتَ؟» سؤال را با فعل شروع کرده‌ایم. و در حقیقت خواسته ایم بگوئیم که شکّ ما در خود فعل است، و غرض ما از این سؤال آن بوده که به وقوع فعل آگاهی یابیم. و هنگامی که می‌گوئیم: «ءَأَنتَ فَعَلتَ؟» سؤال را با اسم شروع کرده‌ایم، و درحقیقت می خواهیم بگوئیم که شکّ ما در فاعل فعل است. یعنی می خواهیم بدانیم فاعل کیست؟ و نظیر دیگر در تقدیم فعل وقتی است که می‌گوئیم: «أَبَنَیْتَ الدّارَالّتی کُنتَ عَلیٰ اَن تَبنِیَها؟» آیا خانه ای را که می خواستی بنا کنی بنا کردی؟. اَقُلتَ الشِّعرَالّذی کانَ فی نَفسِکَ اَن تَقُولَهُ؟ آیا شعری که در نظر داشتی بگوئی گفتی؟. اَفَرَغتَ مِنَ الکِتابِ الّذی کُنتَ تَکتُبُهُ؟: آیا از کتابی که می نوشتی فراغت یافتی؟ در تمام این جملات کلام را با فعل شروع کرده‌ایم. جهتش آن است که سوال ما از خود

فعل است، و تردید ما هم دربارهٔ انجام عمل است، و درتمام این موارد در وجود و نفی فعل مردّدیم، و محتمل است که فعل بوقوع پیوسته باشد یا نه. امّا وقتی می‌گوئید: «ءَأنتَ بَنَیْتَ هذِهِ الدّارَ؟» «ءَاَنتَ قُلتَ هذَاالشِعرَ؟» «ءَ أنتَ کَتَبتَ هذَاالکِتابَ؟» درتمام این جملات استفهام را با اسم شروع کرده‌اید. زیرا در وجود فعل که انجام یافته است شکّی نداشته‌اید. و چگونه ممکن است شکّ داشته باشید و حال آنکه شما در کلام خود به خانهٔ ساخته شده، و شعر گفته شده، و کتاب نوشته شده اشاره نموده‌اید، و تنها شکّ در فاعل بوده که چه کسی است.

این یکی از فرقهائی است که میان تقدیم اسم و تقدیم فعل است، و هیچ کس نمی تواند آن را رد کند، و یا دربارهٔ آن شکّ نماید. و فساد اینکه یکی از این دو در موضع دیگری قرار گیرد برکسی پوشیده نیست. پس اگر بگوئید: ءَاَنتَ بَنَیتَ الدارَالّتی کُنتَ عَلیٰ اَنْ تبنیَها؟ ءَاَنتَ قُلتَ الشِعرَالّذی کانَ فی نَفسِکَ اَن تَقُولَهُ؟ ءَاَنتَ فَرَغتَ مِنَ الکِتابِ الّذی کُنتَ تکتُبُهُ؟ از قاعده و نظم سخن خارج شده‌اید. همچنین اگر بگوئید: اَبَنَیتَ هذِهِ الدّارَ؟ اَقُلتَ هذَا الشِّعرَ؟ اَکَتَبتَ هذَا الکِتابَ؟ کلام صحیح را بکار نبرده‌اید. زیرا اگر دربارهٔ چیزی که مورد مشاهده است، ودر برابر چشم شما قرار دارد بگوئید آیا این چیز موجود است یا موجود نیست سؤالی است نادرست و فاسد.

از جمله قواعدی که بایستی دانست این است: کلامی که با فعل شروع می شود با کلامی که با اسم شروع می شود یکسان نیست. یعنی اگر بگوئید: اَقُلتَ شِعراً قَطُّ؟ اَرَأیتَ الیَومَ اِنساناً؟ کلامی است درست. امّا اگر بگوئید: ءَ اَنت قُلتَ شعراً قَطُّ؟ ءَ اَنتَ رأیتَ اِنساناً؟ جملهٔ شما غلط است.

توضیح: در دو جملهٔ اوّل سؤال در مورد فاعل فعل که چه کسی است مقصود نیست. زیرا سؤال در مورد فاعل وقتی متصوَّر است که اشاره به فعل مخصوص و معیّنی شود. مثلاً بگوئید: مَن قالَ هذاالشِعرَ؟ مَن بَنیٰ هٰذا الدّارَ؟ مَن آتاکَ الیومَ؟ مَن اَذِنَ لکَ فِي الّذی فَعَلتَ؟ و نظائر این جملات که در آنها می شود به فعل معیّنی تصریح نمود. امّا گفتن شعری بطور اجمال و کلّی، و رؤیت فرد انسانی بصورت مطلق محال است. زیرا اینها از افعالی نیست که مختصّ به این فرد باشد و به فرد دیگر نباشد تا سؤال راجع به خود فاعل شود. و اگر چنین باشد که تقدیم اسم، مقصودی را که ما بیان کردیم ایجاب نمی‌کند، یعنی سؤال راجع به فاعل را نمی رساند بلکه سؤال از فعل را افاده می‌کند که آیا فعل انجام یافته است یا نه، جملات بالا هم که گفتیم نمی شود درست باشد.

ونیز بایستی دانست: معنائی را که در مورد همزهٔ استفهام بیان کردیم اگر برای تقریر یعنی به اقرار آوردن طرف باشد درباره همزه استفهام صحیح است. پس اگر بگوئید: ءَ اَنت فَعَلت ذاکَ؟

غرض شما آن است که طرف اقرار کند به اینکه فاعل فعل بوده است. این مطلب را آیهٔ زیر که حکایت از قول نمرود است کاملاً روشن می سازد: ءَ أنتَ فَعَلتَ هذا بآلِهَتِنا یاإبراهیمُ؟[۵]. شکّ نیست که آن قومِ این جمله را به حضرت ابراهیم(ع) از آن جهت نگفتند که آن حضرت اعتراف به شکسته شدن بتها کند. بلکه می خواستند اقرار کند که این کار را خودش انجام داده است. در کلامشان هم اشاره را در مورد انجام فعل به آن حضرت متوجّه کرده‌اند که: ءَ أنت فَعَلتَ هذا؟ و حضرت ابراهیم هم در جواب فرموده است: بَل فَعَلَهُ کَبیرُهُم هذا. و اگر اقرارکردن مربوط به فعل بود جواب می داد: «فَعَلْتُ». یا «لَم أفعَلْ».

حال اگر بگوئید: آیا این طور نیست که وقتی هم می‌گوئیم: أفَعَلْتَ؟ می خواهیم طرف اقرار کند که آن فعل معیّن از او بوقوع پیوسته نه آنکه فعل را بطور مطلق و کلّی اقرار کند. پس میان این دوحالت چه فرقی است؟ جواب گوئیم: وقتی می‌گوئیم: أفَعَلتَ؟ در واقع می خواهیم طرف را نسبت به آن فعل مخصوص به اقرار آوریم؛ بدون اینکه فعل را میان مخاطب و غیر او مردّد سازیم، و کلام ما مانند کلام کسی است که ایهام می‌کند نمی داند آن فعل بحقیقت واقع شده است. و وقتی می‌گوئیم: ءَأنتَ فَعَلتَ؟ فعل را میان مخاطب و غیر او مردّد معرّفی کرده ایم، امّا در خود فعل هیچ تردیدی نداشته ایم، و کلام ما هم مانند کلام کسی نیست که ایهام می‌کند نمی داند آن فعل انجام یافته است یا نه؛ به دلالت آنکه جمله را می‌گوئیم در حالی که فعل آن آشکار و موجود است، و بدان اشاره می شود. چنانکه در آیهٔ فوق ملاحظه کردید.

این نکته را هم بدانید که همزه دربحثی که کردیم از طرفی برای اقرار به فعلی است که واقع شده، و از طرف دیگر برای انکار که چرا آن فعل بوقوع پیوسته است، و فاعل را توبیخ می‌کند.

درباب همزه نظر دیگری هم هست. و آن این است که: بوسیلهٔ همزه انکار می‌کنند که آن فعل اصلاً واقع شده‌باشد. چنانکه در قول خدای تعالی است: أفَأصفیٰکُمْ رَبُّکُم بِالبَنینَ، وَاتَّخَذَمِنَ المَلائکَةِ إناثاً؟ إنَّکُم لَتَقُولُونَ قَولاً عَظیماً[۶]. آیهٔ دیگر: أصْطَفَی الْبَناتَ عَلَی البَنینَ؟ مالَکُم کَیفَ تَحکُمُونَ؟[۷] که کلام در ردّ مشرکان و تکذیب گفتار آنهاست؛ گفتاری که به این جهل بزرگ منتهی می شود.

امّا اگر اسم مقدّم شود انکار در مورد فاعل است. مثلاً وقتی به فردی که شعری را به خود نسبت می دهد بگوئیم: ءَأنتَ قُلتَ هذَاالشِّعرَ؟ کَذِبْتَ. لَستَ مِمَّن یُحسِنُ مِثلَهُ: آیا تو این شعر را

---

۵ ـ انبیاء /۶۲ـ بقیّهٔ آیه چنین است: قال بل فَعَلَهُ کَبیرهُم هذافاسألوهم إنْ کانوا یَنطِقونَ.

۶ ـ اسراء/۴۰

۷ ـ صافات /۱۵۳و ۱۵۴

گفته‌ای؟ نه، دروغ می‌گوئی، تو کسی نیستی که چنین شعر نیکوئی را بگوئی. در اینجا این مطلب را که او قائل آن شعر باشد انکار کرده‌ایم، ولی شعر را بطور کلّی انکار ننموده‌ایم.

گاهی همزهٔ استفهام در موقعیّتی است که مراد واقعاً انکار اصل فعل است مع ذلک استعمال لفظ مانند موقعی است که انکار در فاعل بوده‌است. چنانکه در آیهٔ: قُل آللهُ اَذِنَ لَکُم؟، اِذن راجع است به آیهٔ: قُل اَرأَیتُم ما اَنزَلَ اللهُ لَکُم مِن رِزقٍ فَجَعَلتُم مِنهُ حَراماً وَحَلالاً؟[۸] معلوم است که مقصود آیه انکار این مطلب است که از طرف خدای تعالی در مورد سخنانی که مشرکان گفته‌اند اذنی بوده‌باشد. ولی این اذن از غیر خدا هم نبوده که مشرکان آنرا به خدا نسبت داده باشند. مع ذلک طرز بکار بردن لفظ مانند وقتی است که مطلب چنین بوده‌است. امّا چرا نحوهٔ بکار بردن کلام بدین صورت شده‌است؟ جواب. برای آنکه با این تعبیر **کافراد** در قیافه منحرف و غلط معرفی شوند. لذا «اِذن» را به «اَلله» منسوب کرده گوئی این اجازه از غیر خدا بوده است. تا وقتی مطلب برمخاطب ثابت شد از انکار باز ایستد.

مثال دیگر: وقتی به شخصی که ادّعا می‌کند مطلبی را فلان شخص گفته است، وشما می دانید که آن شخص نگفته است. می‌گوئید: اَهُوَقالَ ذاکَ بِالحَقیقَةِ، اَم اَنتَ تَغلُطُ؟ وضع کلام شما مانند وقتی است که پی برده‌اید مطلب از گوینده‌ای صادر شده می خواهید به این وسیله انکار را متوجّه فاعل کنید، و برای نفی و ابطال آن گفتار تشدید بیشتری در کار باشد.

و باز نظیر آن در آیهٔ: قُل آلذَّکَرَینِ حَرَّمَ اَمِ الاُنثَیَینِ اَمّا اشتَمَلَت عَلیهِ اَرحامُ الاُنثَیَین؟[۹] که طرز بیان کلام مانند موقعی است که در یکی از امور مذکور تحریمی ثابت بوده است، آنگاه عین حرام شده را خواسته است؛ با آنکه اصلاً مراد انکار تحریم است، و مقصود این است که بگوید آنچه را که مشرکان گفتند حرام است هیچ‌یک را خدا حرام نکرده است. یعنی وضع کلام براین است که گوئی آن تحریم واقع شده، آنگاه به آنها گفته می شود: از این تحریم که شما معتقدید ما را هم مطلع سازید که آیا در این شئ است. یا در آن شیء و یا درشئ ثالثی است؟ کلام به این ترتیب بکار رفته است تا بطلان گفتار کافران کاملاً روشن شود، و درجهٔ افترائی که آنها به خدا نسبت می دادند ظاهر گردد.

نمونهٔ دیگر: وقتی به شخصی که ادّعای انجام کاری را می‌کند، و شما او را انکار می نمائید،

---

۸ ـ یونس/۵۹. ترجمه و توضیح آیه: ای پیغمبر، بگو به مشرکان عرب: آیا رزقی که خدا برای شما فرستاده و حلال فرموده است شما از پیش خود بعضی را حرام و بعضی را حلال می‌کنید؟ بگو: آیا به دستور خدا است یا به حق افترا می بندید؟ (مقصود بُحَیرة و سائبة و وسیلة و حام است که مشرکان برخود حرام کردند).م

۹ ـ انعام / ۱۴۳ و ۱۴٤

و می‌گوئید: مَتی کانَ هٰذا، اَفی لَیلٍ آم فی نَهارٍ؟ کی این کار انجام شد، شب بود یا روز؟ کلام را همانندکسی وضع می‌کنید **که** مسلّم دانسته است آن کار انجام یافته سپس از او می خواهید که زمانش را بیان کند تا به این ترتیب دروغش آشکار گردد. و چون نمی تواند زمانی جهت آن معلوم دارد رسوا می شود.

و نیز هنگامی که به شخصی می‌گوئیم: چه کسی به تو چنین دستوری داده بود؟ و کدام یک از ما به تو اجازه این کار را داده بود؟ در حالی که مقصود این نیست که واقعاً کاری بوده و فردی آنرا به او دستور داده است. بلکه منظور از ترتیب کلام بدین گونه آن است که دایره را برمخاطب تنگ کرده درنتیجه دروغش ظاهرگردد. زیرا نمی تواند بگوید که فلان شخص این دستور را به من داده است. و نیز نمی تواند مطلب را به دیگری احاله کند.

* * *

«فعل مضارع هنگامی که در کلام مقدّم شده‌است»

تا اینجا فرق میان تقدیم فعل و تقدیم اسم را در حالتی که فعل ماضی است بیان داشتیم. اینک به بیان این فرق در حالتی که فعل مضارع باشد می پردازیم:

گفتار ما در این باب: وقتی می‌گوئید: اَتَفعَلُ؟ وءَاَنتَ تَفعَلُ؟ مطلب از دوحال بیرون نیست: یا مقصود شما زمان حال است و یا زمان آینده. اگر قصد شما زمان حال باشد معنی جمله شبیه همان معنائی است که درباب ماضی گفته شد. یعنی وقتی می‌گوئید: اَتَفعَلُ؟ معنی جمله این است که شما می خواهید مخاطب را به اقرار فعلی که او انجام می دهد وادار کنید. و در این حال شما همچون کسی هستید که ایهام می‌کند نمی داند بحقیقت آن فعل واقع شده‌است. و موقعی که می‌گوئید: ءَاَنتَ تَفعَلُ؟ معنی جمله این است که می خواهید مخاطب را به اقرار آورید که او فاعل فعل است، و می خواهید بگوئید که اثر آن فعل در وجود او ظاهر است؛ بطوری که احتیاجی نیست اقرار به فاعل بودن خود کند.

امّا اگر با کلمهٔ (تَفعَلُ) مقصودتان آینده باشد درصورتی که کلام خود را با فعل شروع کرده‌اید مقصودتان این است که انکار را به خود فعل متوجّه سازید، و این طور معتقد شوید که آن کار بوقوع نمی پیوندد، یا سزاوار نیست که وقوع یابد.

مثال اوّل:

اَیَقتُلُنی وَالمَشرِفیُّ مُضاجِعی   ومَسنُونَةٌ زُرقٌ کَاَنیابِ اَغوالِ[۱۰]

۱۰ - [دیوان: ۳۳]

آیا (رقیب می تواند) مرا بکشد درحالی که شمشیر مشرفیّ همیشه هم بستر من و سرنیزه های برّاق همچون دندانهای غولان در کنار من است.

در اینجا تکذیبی است از جانب گوینده برای فردی که او را تهدید به قتل کرده است. گوینده انکار می‌کند که آن فرد قدرت براین کار را داشته باشد. و مَثَل آن این است که شخصی طمع کند در کاری که از کسی مانند او صحیح نیست، و شما او را در این طمع نادان بشمارید، و بگوئید: آیا فلانی از تو راضی است در حالی که توکاری می‌کنی که او نمی پسندد؟ آیا انتظارداری هر چه می خواهی از او دریافت کنی و حال آنکه در مورد او آن‌طور عمل کردی، و آن کارها را مرتکب شدی؟ و برهمین میزان است قول خدای تعالی: اَنُلزِمُکُمُوه و اَنتُم لَها کارِهونَ[۱۱]؟: آیا ما شما را (به نعمت هدایت و نعمت معرفت و نعمت بهشت) مجبور کنیم و حال آنکه خودتان (نسبت به این نعمتها) بی رغبت و بی اعتنا هستید؟

و مثال دوّم: وقتی به فردی که با سرعت بجانب خطر می رود می‌گوئید: آیا در چنین موقعی خارج می شوی؟ آیا می خواهی از بیراهه بروی؟ آیا به خودت مغروری؟ و یا وقتی به شخصی که حقّی را ضایع می‌کند می‌گوئید: آیا نیکیهای سابق فلانی را فراموش می‌کنی؟ آیا می خواهی رفاقت با او را ترک گوئی؟ و چون روزگار تغییر کرده توهم می خواهی روش خود را نسبت به او تغییر دهی؟

و چنانکه شاعر گفته است:

اَاَترُکُ اِنْ قَلَّتْ دَراهِمُ خالِدٍ[۱۲] زیارَتَهُ اِنّی اِذاً لَلَئیمُ

آیا حالا که خالد ثروتش اندک شده است من دیگر به دیدنش نروم، و او را ترک گویم؟ من اگر چنین کنم بسیار پست و فرومایه خواهم بود.

* * *

خلاصه آنکه: در این نوع جملات شما بوسیلهٔ انکار، توجّه و قصدتان بجانب فعل است. امّا اگر جمله را با اسم شروع کرده بگوئید: ءَاَنتَ تَفعَلُ؟ یا بگوئید: اَهُوَ یَفعَلُ؟ در این نوع جملات انکار را متوجّه همان ضمیر مذکور در جمله نموده اید، و از اینکه در مقامی باشید که آن فعل از شما

---

۱۱ ـ هود /۲۸. آیه چنین است: قالَ یاقَومِ، اَرَأیتُم اِن کُنتُ عَلیٰ بَیِّنَةٍ مِن رَبّی وآتانی رَحْمَةً مِن عِندِهِ، فَعُمِیَتْ عَلَیکُم، اَنُلزِمُکُمُوها وَاَنتم لَها کارِهونَ؟ این آیهٔ شریفه حکایت قول حضرت نوح علیه السلام است خطاب به قوم خود.م

۱۲ ـ مقصود خالدبن یزیدبن مزید شیبانی است، پسر عموی معن بن زائده. بیت مذکور را عمارةبن عقیل پسر بلال بن جریر گفته است. ش. از قطعه‌ای در مدح خالدبن یزید بن مزید شیبانی و ذم نعیم بن خزیمة بن خازم. [کامل مبرّد: ۳۱۳]ـ والعمدة [۱: ۷۰]ـح

صادر شود، یا بمنزلهٔ چنین فردی باشید امتناع داشته‌اید.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوئید: ءَ اُنتَ تَمْنَعُنی؟ ءَ اَنتَ تَأْخُذُ عَلی یَدی؟. خود را در مقامی گذاشته‌اید که گفته‌اید: تو آن کس نیستی که بتواند مرا از این کار باز دارد، و جلو قدرت مرا بگیرد. و تو شایستگی این امر را نداری. در حقیقت با این طرز بیان خودتان را در غیر مقام خود قرار داده‌اید. این گونه کلام را وقتی می‌آورید که می خواهید بگوئید که چنین کاری از طرف بجهت عجز و ناتوانیش ساخته نیست، و از استعداد و قدرتش خارج است.

گاهی چنان است که می خواهید بگوئید: این عمل از جانب فلانی صادر نمی‌گردد. زیرا اصولاً او این طور کارها را اختیار نمی‌کند، و به این کارها راضی نمی شود. روحیّه اش بگونه‌ای است که از این نوع کارها امتناع می ورزد، و آنرا ناپسند می شمارد.

نمونهٔ دیگر مطلب: وقتی است که می‌گوئید: أَهُوَ یَسأَلُ فُلاناً؟ هوأرفَعُ هِمَّةً مِن ذلِکَ: آیا فکر می‌کنی که او از فلان شخص خواهش و تقاضا کند؟ نه، شخصیّت و طبع او بالا تر از این است. اَهُوَ یَمنَعُ النّاسَ حُقوقَهُم؟ هُوَاَکرَمُ مِن ذلِکَ: آیا فکر می‌کنی که او مردم را از حقوقشان محروم سازد؟ او بزرگوارتر از آن است که چنین کاری کند.

و گاهی برای آنکه بگوئید طرف این عمل را انجام نمی دهد چون مقامش کوچک است، و همّتش کوتاه است، و وجودش طوری است که راه ترقی را نمی‌گیرد. در این حال چنین می‌گوئید: اَهُوَ یسمح مِثلَ هذا؟ اَهُوَ یَرتاحُ لِلْجَمیلِ؟ آیا او به چنین امری اصلاً تمایل دارد؟ آیا او از کار خوب خوشش می آید؟ نه، همّت او کوتاه‌تر از اینهاست، و ذوقش در کارهای نیک کمتراز آن است که تو گمان می‌کنی.

خلاصه آنکه: اقتضای تقدیم اسم آن است که شما بوسیلهٔ انکار خود شخص را که گفته شده‌است فلان کار را انجام می دهد، یا خودش را که گفته است من این کار را انجام می دهم منظور نظر قرار می دهید، و مقصودتان این است که بگوئید: او کسی نیست که این کار را بتواند انجام دهد، و کسی مثل او هم این را انجام نمی دهد. امّا وقتی جمله را با فعل شروع می‌کنید، و می‌گوئید «اَتَفعَلُ» این معنی و مقصود وجود ندارد. ملاحظه کنید، آیا این امر را محال نمی پندارید که گمان کنید مقصود از جملات شخصی که به دوست خود می‌گوید: اَتَخرُجُ فی هٰذَاالوَقتِ؟ اَتُغَرِّرُ بِنَفسِکَ؟ اَتَمضی فی غَیرِالطَّریقِ؟ این باشد که گوینده انکار کرده است طرف در مقام کسی باشد که این کارها را انجام دهد، و یا این کارها از او ساخته باشد؟ چون پرواضح است که مردم از این جملات این معنی را نمی‌گیرند، و می فهمند که نسبت به حال و مقامی که این جمله ها در آن حال و مقام بکار می رود این معنی تناسب و شایستگی ندارد. همچنین محال است مقصود از این آیه که

می فرماید نُلزِمُکمُوها وَأنتُم لَها کارِهُونَ؟ این باشد که ما در مقام کسی نیستیم که الزام و اکراه از او ساخته است، و غیرما است که چنین عمل می‌کند[۱۳]. جَلَّ اللهُ تَعالیٰ.

ممکن است کسی خیال کند که محتمل است دربعضی موارد اینگونه باشد. امّا اگر خوب تأمّل کند می فهمد که این احتمال هم در کار نیست. ازموارد مذکور این مصراع است: «أیَقْتُلُنی وَالْمَشْرِفیُّ مُضاجِعی». که بعضی گمان می‌کنند ممکن است معنی جمله این باشد که: او کسی نیست که کشتن مثل من از او ساخته باشد. این معنی مرتبط است به بیت ما قبل آن که گوید.

یَغِطُّ غَطیطَ البَکرشُدَّ خِناقُهُ لِیَقْتُلَنی وَالْمَرءُ لَیسَ بِقَتّالِ[۱۴]

می غُرّد همچون بچه شیری که گلویش سخت گرفته است. آیا مرا می‌کشد در حالی که آنچه اصلاً از او ساخته نیست کشتن است. لکن اگر خوب بیندیشد می فهمد که ممکن نیست مقصود جمله این باشد. زیرا گفته است: وَالمَشرِفیُّ مُضاجِعی. یعنی آن امری را که مانع از قتل است در کلام ذکر کرده‌است. و بیمعنی است که ابتدا بگوید: او کسی است که این کار از قدرتش خارج است، سپس در پی آن بگوید: من او را مانع خواهم شد. این محال است. زیرا منع در مورد کسی متصوَّر است که از عهدهٔ او کاری برآید، و انجام عملی از او صحیح باشد. نه در مورد کسی که انجام کاری از او محال و نفس او از آن عاجز است.

البته ما استفهام را درنظیر این جملات به استفهام انکاری تفسیر می‌کردیم. ولی بایستی بگوئیم که مقصود اصلی و واقعی در بیت مورد بحث این است که شنونده بیدار و آگاه شود، و به نفس خود مراجعه کند، و درنتیجه خجل شده از اعتراض و انکار باز ایستد، و از جواب وامانده و ساکت شود. این مطلب بجهت آن است که طرف ادّعای انجام دادن کاری را کرده که قادر برآن نیست. که در این صورت اگر بر دعوی خود پابرجاست به او گفته می شود: اگرمی توانی این کار را انجام ده. و چون نمی تواند رسوا می شود. و یا بجهت آن است که برکاری تصمیم گرفته است که انجام دادن آن صحیح شمرده نمی شود. دراین صورت وقتی به انجام دادن آن کار مراجعه داده می شود تنبّه می یابد، و به خطای خود پی می برد. و یا چون امری را که نظیرش وجود نمی یابد ممکن دانسته است در این صورت اگر برامکان و جواز آن اصرار دارد مورد سرزنش قرار می‌گیرد، و به او گفته می شود: به ما نشان ده که این عمل کجا و کی و در چه حالی واقع شده، و شاهدی اقامه کن که این کار چه وقت بوقوع پیوسته است؟

اگر جملهٔ مورد بحث برای انکار باشد، و معنی مقصود در کلام از ابتدا وجود داشته باشد

۱۳ - یعنی معنی آیه چنین نیست.م

۱٤ - دیوان امرؤالقیس: ۳۳-ح

شایسته آن است که جمله بگونه‌ای نیاید که هیچ عاقلی آنرا نمی‌گوید تا مورد انکار واقع شود. چنانکه می‌گویند: اَتَصْعَدُاِلی السَّماءِ؟ أتَسْتَطیعُ اَنْ تنقُلَ الجِبالَ اِلی رَدِّما مَضی سبیلٌ؟

* * *

حال که این مطلب را بازشناختید بایستی بگوئیم که: نمی شود کسی را به امری محال و موضوعی که هیچ کس به وجود آن اعتقاد ندارد به اقرار وادار کرد؛ مگر برسبیل تمثیل و بعنوان اینکه به طرف گفته شود: تو در ادّعای خود همچون کسی هستی که چنین امر محالی را ادّعا می‌کند، و در اصرار و طمع خود مانند کسی هستی که به امور ناممکن اصرار و عناد می ورزد.

اینک نمونهٔ این نوع کلام را در قول خدای تعالی طرح و بررسی می نمائیم: اَفَاَنتَ تُسمِعُ الصُّمَّ، اَوتَهدِی العُمیَ[۱۵]؟ ای رسول ما، آیا تو این کران را می توانی شنوا کنی، و این کوران را می توانی هدایت نمائی؟ پرواضح است که شنوا کردن کران از اموری نیست که کسی آنرا ادّعا کند، تا درنتیجه مطلب برای انکار بوده باشد. بلکه مقصود در آیه تمثیل و تشبیه است، و مراد این است که شخصی را که گمان دارد کافران سخنان حقّ را می شنوند، یا می تواند آنها را شنوا کند بمنزلهٔ کسی قرار دهد که خیال می‌کند می تواند کرها را شنوا و کورها را هدایت نماید. همچنین مقصود آیه از تقدیم اسم که نگفته است: اَتُسمِعُ الصُّمَّ آن است که به پیامبر(ص) گفته شود آیا به تو خصوصاً این قدرت داده شده که کرها را شنوا کنی؟ و در ظنّ پیامبر(ص) چنین وانمود کند که: اینکه بتواند کافران را شنوا کند همچون کسی است که گمان دارد قدرت شنوا کردن کرها به او داده شده است.

از نمونه های لطیف این نوع در اشعار، گفتار ابن ابی عُیَیْنَة است:

فَدَعِ الوَعیدَفَماوَعیدُکَ ضائری   اَطَنینُ اَجْنِحَةِ الذُّبابِ یَضیرُ؟[۱۶]

تهدید را کنار بگذار که تهدید تو ابداً زیانی به من نخواهد رساند. آیا صدای بالهای مگس به کسی آسیبی می رساند؟!

گویندهٔ شعر مخاطب را در مقامی قرار داده است که گوئی گمان دارد طنین بالهای مگس ضرری به کسی می زند، که خیال کند تهدید او زیانی را موجب می شود.

* * *

۱۵ ـ زخرف/۴۰ ـ ذیل آیه چنین است: ومَن کانَ فی ضلالٍ مُبینٍ.

۱۶ ـ این بیت از «ابی عیینه» از قطعه‌ای است در هجای علی بن محمدبن جعفر، که او را به یاری طلبیده بود ولی او اجابت نکرد-ح

تقدیم مفعول در کلام استفهامی

امّا تقدیم مفعول برفعل: دربابی که گفتیم یعنی در شکل استفهام مانند تقدیم فاعل است. یعنی تقدیم اسمی که مفعول کلام است اقتضا می‌کند که انکار در طریق محال نمودن و منع مطلب باشد. منع از اینکه شئ درمقامی باشد که چنین فعلی بر او واقع شود. بنابراین وقتی می‌گوئی: أزیداً تَضْرِبُ؟ درحقیقت انکار کرده‌ای زید در مقامی باشد که مورد ضرب قرار گیرد، یا در مقامی باشد که جرأت براو کنند، و کسی نسبت به او اجازه تعدّی و تجاوز به خود دهد. به همین جهت است که کلمهٔ «غیر» در آیات شریفهٔ زیر مقدّم شده است:

قُل أغَیرَ اللهِ أتَّخِذُ وَلیّاً؟![17] قُل أرأیتَکُمْ إنْ أتاکُم عَذابُ اللهِ أو أتَتْکُمُ السّاعَةُ، أغیرَ اللهِ تَدعُونَ؟[18]

ملاحظه می‌کنید که تقدیم کلمهٔ «غَیر» در دو آیهٔ مذکور چه حسن و مزیّت و چه فخامتی یافته است که اگر پس از فعل می آمد، یعنی گفته می شد: «قُل أ أتَّخِذُ غَیرَاللهِ وَلیّاً». «أتَدعُونَ غَیرَاللهِ» دیگر این خصوصیّتها در کلام وجود نداشت. زیرا با تقدیم «غَیر» این مطلب افاده شده که: آیا غیر خدا را می شود ولیّ و سر پرست گرفت؟ و هیچ عاقلی نفسش راضی می شود که این گونه فکر کند؟ آیا جهلی بالا تر و کوردلی بدتر از این می باشد؟ اگر گفته می شد: ءَأتَّخِذُ غَیرَاللهِ ولیّاً: کلام هیچ‌یک از معانی مذکور را نمی رساند. زیرا در آن صورت انکار فقط متوجّه وجود فعل بود، و مطلب دیگری به آن اضافه نمی شد. این نکته‌ای است که شایسته است در آن دقّت کامل نمود. و این چنین است حکم در آیهٔ شریفهٔ: قالو أبَشَراً مِنّا واحِداً نَتَّبِعُهُ[19]؟ زیرا کافران و مخالفان، کفر خود را بر این اساس قرار داده بودند که فرد بشری همانند آنها مقام و موقعیّت خاصّی ندارد تا دیگران از او تبعیّت کنند، و فرمان او را اطاعت نمایند، و آنچه را او می‌گوید بپذیرند، و گفتهٔ او را که من از طرف خدای تعالی مأموریّت دارم تصدیق کنند، و نیز تصدیق کنند که آنها هم مأمور به اطاعت از او می باشند. چنانکه در جای دیگر آمده است: إنْ أنتُم إلّا بَشَرٌ مِثلُنا تُریدونَ أنْ تَصُدُّونا[20]. و آیهٔ دیگر: ما هذا إلّا بَشَرٌ مثلکم یُریدُأن یَتَفَضَّلَ عَلَیکُم ولَوشاءَ اللهُ لَأنزَلَ مَلائِکَةً[21]

۱۷ - انعام /۱٤

۱۸ - انعام/٤۰

۱۹ - قمر/۲٤- تمام آیه چنین است: فقالوا بَشَراً مِنّاواحِداً نَتَّبِعُهُ إنّاإذاً لفی ضَلالٍ وسُعُرٍ.

۲۰ - سورهٔ ابراهیم/۱۰. گفتار حضرت موسی علیه السلام است به قوم خود. ذیل آیه چنین است: قالوا إنْ أنتُم إلّابَشَرٌ مِثلُنا تُریدونَ أن تَصُدّونا عَمّا کانوا یَعبُدُ آباءُنا فَأتوا بِسُلطانٍ مُبینٍ.

۲۱ - مؤمنون/۲٤. آیه چنین است: فَقالَ المَلَؤُالّذینَ کَفَروا مِن قَومِهِ ما هذا إلّابَشَرٌ مثلُکم یُریدُأن یَتَفَضَّلَ عَلَیکم وَلَوشاءَ اللهُ لَأنزَلَ مَلائِکَةً ماسَمِعْنا بِهذا فی آباءِ نَاالأوَّلینَ. این آیه گفتار قوم نوح است درباره پیامبرشان حضرت نوح (علیه السلام).

***

تا اینجا بحث ما درباب نوع اوّل از فعل مستقبل بود. یعنی موردی که «یَفْعَلُ» بعد از همزه استفهام برای فعلی آید که واقع نشده است.

امّا نوع دوّم. یعنی «یَفْعَل» برای فعلی باشد که وجود یافته است. در اینجا تقدیم اسم اقتضایش این است که شباهتی به آنچه در مورد ماضی گفتیم داشته باشد.

یعنی «یَفعَلُ» در این باب این مطلب را افاده می‌کند که می خواهد طرف اقرار آورد به اینکه فاعل فعل است، ویا انکار کند از اینکه فاعل آن فعل باشد.

مثال اوّل: وقتی به شخصی که درباب کسی تعدّی و ظلم می‌کند می‌گوئی: ءَاَنتَ تَجیءُ اِلَی الضَّعیف فَتَغصِبُ مالَهُ؟: آیا به سراغ ضعیف می آئی و مال او را بزور و ظلم می‌گیری؟. ءَ أنتَ تَزعَمُ اَنَّ الأمرَ کَیتَ و کَیتَ؟: آیا گمان داری که حقیقت مطلب چنین و چنان است؟ و برهمین قیاس است قول خدای تعالی: اَفَأَنتَ تُکرِهُ النّاسَ حَتّی یَکُونوا مؤمِنینَ[۲۲]؟

ومثال دوّم: اَهُم یَقسِمُونَ رَحمَةَ رَبِّکَ؟[۲۳]

---

۲۲ ـ یونس ۹۹. تمام آیه چنین است: وَلَوشاءَ رَبُّکَ لآمَنَ مَن فِی الأرضِ کُلُّهُم جَمیعًا اَفَاَنت تُکرِهُ النّاسَ حتّی یَکونُوا مُؤمنینَ؟

۲۳ ـ زخرف ۳۳. آیه چنین است: اَهُم یَقسِمُونَ رَحمَةَ رَبِّکَ، نَحنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُم فِی الحَیٰوةِ الدُّنیا، وَرَفَعْنا بَعْضَهُم فَوقَ بَعضٍ دَرَجات...

خلاصهٔ فصل یازدهم

تقدیم و تأخیر در کلام منفی - ضمیرشأن
تقدّم «مِثل» و «غَیر»

مطالبی که راجع به تقدیم و تأخیر در استفهام گفتیم در مورد نفی هم جاری است. یعنی در جملهٔ: مافَعَلتُ، فعلی را از خود نفی می‌کنید که وقوع و عدم وقوع آن محقق نبوده است. و در جملهٔ: ماآنَـافَعَلتُ، فعلی را از خود نفی می‌کنید که محقّقاً انجام یافته ولی می خواهید بگوئید که من آنرا انجام نداده‌ام. جملهٔ: (ماآناضَربتُ زَیداً) را جائی می‌گوئید که مضروب بودن زید ثابت بوده است. و معنی جملهٔ: (ماضَرَبتُ زیداً) این است که غیرشما زید را زده یا اصلاً زید زده نشده‌است. لذا در جملهٔ اخیر درست است که مورد نفی عامّ باشد. مثلاً گفته شود: «ما قُلتُ شِعراً قَطُّ» «ماأکَلتُ الیَومَ شَیئاً». امّا در جملهٔ پیش درست نیست بگوئید: «ماأنَاقُلتُ شِعراً قَطُّ». زیرا مفهوم مخالفش این می شود که انسانی وجود دارد که هرشعری در دنیا هست گفته باشد، و این محال است.

توضیح بیشتر: صحیح است بگوئی: ماقُلتُ هذا ولاقالَهُ اَحَدٌ مِنَ النّاسِ. ولی صحیح نیست بگوئی: ماآنَاقُلتُ هذا ولاقالَهُ اَحَدٌ مِنَ النّاس. زیرا قسمت اوّل این جمله فعل را از یک فرد نفی می‌کند نه از افراد دیگر. و قسمت دوّم فعل را از تمام افراد نفی می نماید. و این دو با هم متناقض است. اگر بگوئی: (ما ضَرَبتُ اِلّازَیداً) درست است. امّا اگر بگوئی: (ماآناضَرَبْتُ اِلّازَیداً) جمله‌ای است لغو. زیرا نقض نفی بوسیلهٔ (اِلّا) اقتضا می‌کند که زید از جانب تو مضروب باشد، وتقدّم ضمیر «آنَا» و حرف نفی لازمه‌اش این است که تو زدن زید را از خود نفی کرده‌باشی. و این دو باهم متغایراند.

اگر بگوئی: «ماضَرَبتُ زَیداً ولکِنّی اَکْرَمْتُهُ» درست است زیرا در پی یک فعل منفی فعل مثبتی را که با فعل اوّل مغایر است آورده‌ای. ولی درست نیست بگوئی: «مازَیداً ضَرَبتُ ولکِنّی اَکْرَمتُهُ». زیرا مقصود تو نفی و اثبات فعل نبوده بلکه می خواسته‌ای بگوئی که مفعول، زید نبوده بلکه دیگری بوده‌است. و اگر منظور تو اثبات فعل باشد بایستی بگوئی: «مازَیداً ضَرَبتُ و لکِنّی عَمراً».

* * *

حکم جارو مجرور هم در تمام این موارد مانند اسم منصوب است. یعنی از جملهٔ: «ماأَمَرتُکَ بِهٰذا». می خواهیم این مطلب را که مخاطب را به آن کار امر نموده باشیم نفی نمائیم ولی لازم نمی آید که او را به کار دیگری امر کرده باشیم امّا از جملهٔ: «مابِهٰذا أمَرتُکَ». این معنی استفاده می شود که مخاطب را به کار دیگری فرمان داده ایم.

* * *

بایستی دانست که حکم تقدیم و تأخیر در خبرمثبت هم جاری است. یعنی جملهٔ: (أنتَ فَعَلتَ) اقتضایش این است که قصد و توجّه ما بجانب فاعل باشد. البتّه منظور از این قصد و توجّه دو قسم است:

۱ ـ فعل منظور فعلی است که خواسته ایم تنها همان فرد موردنظر را بدان اختصاص دهیم. یعنی می‌گوئیم تنها او فاعل این فعل است و هیچ کس دیگر نیست. مانند: (أناشَفَعْتُ فی باب فُلان): تنها من بودم که دربارهٔ فلانی میانجیگری کردم.

۲ ـ منظور ما این است که برشنونده محقّق کنیم که فلان کس یقیناً این کار را انجام داده است، و مقصود این است که مخاطب را از شبهه و از اینکه نسبت به ما گمان اشتباه وغلط نماید باز داریم. مانند: (هُوَ یُعطِی الجَزیلَ). یعنی: عطای فراوان عادت همیشگی اوست. ومانند این بیت:

هُمُ یَضرِبُونَ الکَبْشَ یَبرُقُ بیضُهُ   عَلی وَجْهِهِ مِنَ الدِّماءِ سَبائِبُ

اینها از کسانی هستند که فرمانده لشکر را درحالی که کشته شده و در چهره اش رشته های خون می درخشد رها می‌کنند، و بجانب دشمن حمله را ادامه می دهند.

نمونهٔ دیگر:

هُما یَلبَسانِ المَجدَ أحسَنَ لِبْسَةٍ   شَحیحانِ مَااسْطاعا عَلیهِ کِلاهُما

این دو هستند که زیباترین لباس، یعنی لباس شرافت و بزرگی را می پوشند، و در انجام هرکاری که از توانشان ساخته باشد بسی حریص اند و کوشا.

نمونه از قرآن مجید: وَاتَّخَذوا مِن دونِهِ آلِهَةً لایَخلُقُونَ شَیئاً وَهُم یُخلَقُونَ. این قاعده را یعنی «تقدیم ذکر محدَّثٌ عنه افادهٔ تنبیه می‌کند» سیبویه هم در مورد مفعول ذکر نموده است، جائی که فعل مشغول به ضمیر می شود (باب اشتغال). مانند: «عَبدُالله ضَرَبتُهُ» که عبدالله را قبلاً می آوریم تا او را معرفی کنیم، و سپس فعل را بعنوان خبر از مبتدا بر آن بنا می نمائیم. البتّه این روش بیان برای ثبوت موضوع مؤکّدتر است وشبهه را برطرف می‌کند، و جلوشک را می‌گیرد، ومطلب را محقّق اعلام می دارد. یعنی تأکید کردن مطلب، حکم

تکرار اعلام را دارا می شود. ولذا گفته اند: وقتی موضوع بصورت اضمار آید و سپس تفسیر شود فخامتش بیشتر می‌گردد.

و دلیل برمطلب آنکه: ما بطور قطع می دانیم که در آیهٔ شریفهٔ: (فَاِنَّها لا تَعمَی الاَبصار) فخامت و لطافتی است که اگر گفته می شد: فَاِنَّ الاَبصارَ لا تَعمیٰ، این خصوصیّت را نداشت. و هرکلامی که دارای ضمیرشأن (ضمیر قِصّه) است بهمین گونه است. یعنی آیهٔ شریفهٔ: (فَاِنَّهُ لایُفلِحُ الکافِرونَ) در نفی فلاح از کافران تأکیدی دارد که اگر گفته شود: اِنَّ الکافِرینَ لایُفلِحونَ، این قوّت و تأکید را نمی رساند. زیرا موضوع پس از تنبیه و تحکیم توضیح داده شده است. و گواه برمطلب آنکه پیش از این نوع کلام ها معمولاً انکاری است. مانند این آیه: ویَقولُونَ عَلَی اللهِ الکَذِبَ وَهُم یَعْلَمونَ.

گاه تقدیم اسم در کلام برای تکذیب شخصی است که ادّعای باطلی کرده است. مانند این آیه: اِذا جاءُ وکُم قالُوا آمَنّا وقَددَخَلُو بالکُفرِ وَهُم قَدخَرَجُوا بِه. یعنی هنگامی که کافران نزد شمامؤمنان آیند گویند: ما ایمان آوردیم درحالی که آنها با همان کفر و انکار که (به اسلام) درآمدند (از اسلام) خارج شدند.

و یا در مورد مطلبی است که می خواهیم بگوئیم مقایسه در مثل چنین مطلبی اصلاً وقوع نمی یابد. مانند این آیه: وَاتَّخَذوا مِن دونِ اللهِ آلِهَةً لایَخلُقُونَ شَیئاً وهُم یُخلَقُونَ. و نیز در موردی که خبر برخلاف عادت، و امری نو ظهورباشد. مانند اینکه بگوئیم: آیا او معتقد است که شخص شجاعی است و حال آنکه از کوچکترین جریانی ناله و فریادش بلند می شود؟!

وعده وضمانت نیز از مواردی است که تقدیم اسم در آن مناسبت دارد. چون حال کسی که به او وعده می دهید نسبت به وفای عهد شما مانند حال مردّد ومنکر است. لذا کلام شما بایستی مؤکّد شود، و مثلاً بگوئید: اَنَااَقومُ بِهٰذَاالاَمرِ: من قول می دهم که خودم این کار را انجام دهم. این طرزبیان در مورد مدح نیز می آید. مانند: **اَنتَ تُعطِی الجَزیلَ. اَنتَ تَقْرِی فِی الْمَحْلِ: توئی که عطای فراوان می‌کنی. توئی که در ایام خشکسالی مهمانیهای عمومی بر پا می داری.**

بنابراین اگر فعل ما از افعالی است که مورد تردید و انکار شنونده قرار نمی‌گیرد براین طریق نمی آید. یعنی وقتی که ازخروج **شخصی** که عادةً صبح زود از منزل بیرون می آید خبر می دهیم می‌گوئیم: قَد خَرَجَ. همچنین وقتی که شنونده موقعیّت شخصی را می داند که مثلاً تصمیم به سوار شدن و رفتن به جائی را دارد، طرز اخبار این است که گفته شود: قَدرَکِبَ. و گفته نشود: هُوَقَدرَکِبَ. البته اگر این اسم را در متمّم جمله پس از و او حالیه آورید نیکو و زیباست. مثلاً **بگوئید: جِئتُهُ و** هُوَقَدرَکِبَ. زیرا جمله در این قالب حکمش تغییر می‌کند. یعنی مطلب در معرض شکّ قرارمی‌گیرد.

این جمله را کسی می‌گوید که گمان رفته است او با فلانی در منزلش برخورد کرده و پیش از سوار شدن با او ملاقات نموده است.

ممکن است اشکال کنند که گاهی هم می‌گوئیم: جِئتُهُ وَقَدرَکِبَ، بهمین معنی و همراه با همین شکّ-جواب گوئیم: این شکّ به قوّت شکّ در وجه اوّل نیست.

توضیح مطلب: وقتی شما آمدن انسانی راکند می شمارید و می‌گوئید: اَتاناوَالشَّمسُ قَد طَلَعَتْ. این جمله درمورد کند شمردن حرکت طرف بلیغتر است از جملهٔ: اَتانا و قَدطَلَعَتِ الشَّمسُ. و بعکس اگر بگوئید: اَتیٰ وَ الشَّمسُ لَم تَطْلَعْ، در آن وصف شتاب و عجله قویتر خواهد بود.

از نمونه‌های این قسم که در آن پی می بریم مقصود و غرض جمله درست نمی شود مگر به همین صورت، یعنی بنای فعل بر اسم، این آیه است: اِنَّ ولِیّیَ اللهُ الّذی نَزَّلَ الکِتابَ وهُوَ یَتَوَلَّی الصّالِحینَ. و آیهٔ دیگر: وقالوا اَساطیرُ الاَوَّلینَ اکْتَتَبَها فَهِیَ تُملیٰ عَلیهِ بُکرَةً واَصیلاً.

ناگفته نماند، این صنعت به همان ترتیبی که درفعل مثبت اقتضا می‌کند در فعل منفی نیز اقتضایش همین است. مثلاً جملهٔ: اَنتَ لا تُحسِن هٰذا، برای نفی احسان از فاعل قویتر است از جملهٔ: لا تُحسِنُ هٰذا. و این چنین است قول خدای تعالی: وَالَّذینَ هُم بِرَبِّهِم لایُشرِکُونَ.

و آیهٔ: لَقَد حَقَّ القَولُ عَلیٰ اَکثَرِهِم فَهُم لایُؤمِنُونَ.

از موارد دیگری که تقدیم اسم در آن لازم است کلمهٔ (مِثل) و (غَیر) است، درنظیر بیت زیر:

مِثلُکَ یُثنِی المُزْنَ عَن صَوبِهِ   ویَسْتَرِدُّ الدَّمعَ عَن غَربِهِ

مانند تونی ابر پرباران را از ریزش باز می دارد، و جلو اشک را از ریختن می‌گیرد.

و نمونهٔ دیگر:

غَیری بِاَکثَرَ هٰذَاالنّاسِ یَنْخَدِعُ: آنکه فریب بیشتر مردم را می خورد دیگری است [نه من] در این جمله مقصود آن نیست که روی کلام را به فرد دیگری کند، و نسبت نقصان و کمی به او دهد بلکه می خواهد بگوید: من مطمئناً از کسانی که فریب می خورند نیستم.

فصل یازدهم

تقدیم و تأخیر در کلام منفی

حال که این مسائل را درباب استفهام فهمیدی بدان که همین قاعده در مورد نفی هم جاری ست. یعنی وقتی می‌گوئی: «مافَعَلتُ» درحقیقت فعلی را از خود نفی کرده‌ای که محقّق نبوده که آن فعل انجام یافته باشد. و هنگامی که می‌گوئی: «ما اَنَافَعَلتُ» فعلی را از خود نفی کرده‌ای که محقّق بوده است آن فعل انجام یافته است.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوئی: «ما قُلتُ هٰذا» درحقیقت این مطلب راکه توفلان جمله را گفته باشی نفی کرده‌ای، و در مورد مطلبی مورد خطاب قرار گرفته‌ای که محقّق نشده است آن مطلب گفته شده‌باشد. و موقعی که می‌گوئی: «ما اَنَاقُلتُ هٰذا» این موضوع را که تو گوینده فلان مطلب باشی نفی نموده‌ای، و بحث و گفتگو دربارهٔ مطلبی است که محقّقاً گفته شده‌است. همچنین وقتی می‌گوئی: «ماضَرَبتُ زَیداً» زدن زید را از خود نفی کرده‌ای ولی کلام چنین ایجاب نمی‌کند که زید واقعاً زده شده است. بلکه ممکن است مقصود این باشد که کسی غیر از تو او را زده‌است و یا اصلاً مورد ضرب قرار نگرفته است. جملهٔ: ما اَنَا ضَرَبتُ زَیداً را هم تنها وقتی می‌گوئی که مضروب بودن زید ثابت بوده و مقصود نفی ضارب بودن تو می باشد. به همین جهت در وجه اوّل صحیح است که مورد نفی بصورت عامّ باشد. مثلاً گفته شود: «ماقُلتُ شِعراً قَطُّ». «ما اَکَلتُ الیَومَ شَیئاً». «مارَأَیتُ اَحَداً مِنَ النّاسِ». امّا در وجه دوّم صحیح نیست. یعنی اگر بگوئی: «ما اَنَاقُلتُ شِعراً قَطُّ». «مااَنَااَکَلتُ الیَومَ شَیئاً». «مااَنَارَأَیتُ اَحَداً مِنَ النّاسِ»، در کلام تناقض پدید می آید. زیرا این مطلب اقتضای محال می‌کند. یعنی معنی جملهٔ اوّل این می شود که: انسانی وجود دارد که هر شعری در دنیا **هست** گفته باشد. و معنی جملهٔ دوّم این می شود که: فردی وجود دارد که هر خوردنی را خورده باشد. و از جملهٔ سوّم این حاصل می شود که: کسی هست که تمام افراد مردم را دیده باشد؛ آنگاه شما وجود این معانی را نفی کرده‌اید.

از جمله مثالهای روشن که در آن تقدیم اسم وجود و تحقّق فعل را ایجاب می‌کند بیت زیر است:

ومـا اَنـا اَسْـقَـمْـتُ جِسـمـی بِـهِ   ومـا اَنـا اَضْـرَمْـتُ فِی القَـلبِ نـارا[۱]

این من نیستم که جسم خود را بجهت او دردمند و بیمار کرده‌ام، و این من نیستم که آتش را در دل خود افروخته‌ام.

مقصود شاعر چنانکه روشن است این است که بگوید بیماری و کسالت من محقّق است و موجود. شاعر نمی خواهد نفی را متوجّه بیماری کند بلکه می خواهد بگوید من خودم این درد را برای خودم فراهم نکرده‌ام و بیماری را بسوی خود نکشانده‌ام.

بازنمونهٔ دیگری که کاملاً روشن است: و ماأنَاوَحْدِی قُلتُ ذَاالشِّعرَ کُلَّهُ[۲]. مسلّم است که شعریقیناً گفته شده، و نفی برای این موضوع است که بگویم **من** بتنهائی قائل آن شعر نبوده‌ام.

در اینجا دو مطلب است که شکّ و تردید را در وجوب این فرق مرتفع می‌کند، و آگاهی نسبت بدان را امری ضروری می سازد:

مطلب اوّل: صحیح است بگوئی: «ماقُلتُ هٰذا ولاقالَهُ اَحَدٌمِنَ النّاسِ». «ماضَرَبتُ زَیداً و لاضَرَبَهُ اَحَدٌ سِوایَ». امّا صحیح نیست این معنی را درشکل دیگربیان کنی. یعنی اگر بگوئی: «ماأنَاقُلتُ هٰذا ولاقالَهُ اَحَدٌ مِنَ النّاسِ». «ماأنَاضَرَبتُ زَیداً و لاضَرَبَهُ اَحَدٌ سِوایَ»، تناقض و خلافگوئی در گفتار پدید می آید. در این تناقض مثل این است که ابتدا بگوئی: لَستُ الضّاربَ زَیداً أمسِ [که با این جمله ثابت کرده‌ای زید زده‌شده‌است]. سپس بگوئی: «ماضَرَبَهُ اَحدٌ مِنَ النّاسِ»: هیچ‌کس از مردم او را نزده است. و یا مثل این است که بگوئی: «لَستُ القائِلَ ذٰلکَ [که با این جمله ثابت کرده‌ای شعر گفته شده‌است] سپس بگوئی: «و ماقالَهُ اَحَدٌ مِنَ النّاسِ»: هیچ کس آن شعر را نگفته است.

مطلب دوّم: اگر بگوئی: «ماضَرَبتُ اِلّا زَیداً». کلامی است صحیح. امّا اگر بگوئی: «ما اَنَا ضَرَبتُ اِلّازَیداً». گفتاری است لغو وبیمعنی. زیرا نقض نفی بوسیلهٔ «اِلّا» چنین اقتضا می‌کند که تو «زید» را زده‌باشی. ولی تقدیم ضمیر«اَنا» و حرف نفی را قبل از آن آوردن لازمه‌اش نفی این مطلب است که تو او را زده‌باشی. و این دومطلب با هم منافات دارند.

* * *

۱ ـ [دیوان متنبّی: ۵۱۳]ـح

۲ ـ مصراع دوّم بیت چنین است: ولکن لشعری فیک من نفسِه شِعرُ. این بیت از متنبّی است، از قصیده‌ای در مدح علی بن احمدبن عامر انطاکی [دیوان به شرح واحدی: ۲۹۰]ـح

تقدیم و تأخیر درباب مفعول

این فرق با همان شکل، در تقدیم و تأخیر مفعول نیز پیش می آید. بنابراین وقتی می‌گوئی «ما ضَرَبتُ زَیداً». فعل را مقدّم آورده‌ای و می خواهی این مطلب را که ضربی از جانب تو برزید واقع شده‌باشد نفی کنی، و تو متعرّض امر دیگری جز این معنی نیستی،اَنه در جهت نفی و نه در جهت اثبات. بلکه آنرا مبهم و محتمل باقی گذاشته‌ای. و هنگامی که می‌گوئی: «مازَیداً ضَرَبتُ» مفعول را جلو آورده‌ای. و مقصود این است که ضربی از طرف تو برانسانی واقع شده، و گمان رفته است که آن فرد زید بوده است. تو با این جمله نفی کرده‌ای که آن شخص زید باشد. به همین جهت درشکل اوّل می توانی بگوئی: «ماضَرَبتُ زَیداً و لااَحَداً مِنَ النّاسِ» و جال آنکه در شکل دوّم نمی شود. یعنی اگر بگوئی: مازَیداً ضَرَبتُ ولااَحَداً مِنَ النّاسِ، کلامی است فاسد و نادرست؛ چنانکه در بحث فاعل گفته شد.

وبازازمطالبی که بایستی دانست این است که: اگر بگوئی: «ماضَرَبتُ زَیداً ولٰکِنّی اَکرَمتُهُ» کلامی است صحیح. یعنی در پی یک فعل منفی فعل مثبتی که مغایر آن است آورده‌ای. امّا درست نیست بگوئی: «ما زَیداً ضَرَبتُ ولٰکِنّی اَکرَمتُهُ» زیرا مقصود توآن نبوده که بگوئی این فعل وجود نداشته، و آن یکی وجود داشته است. بلکه مقصود تو این بوده که بگوئی مفعول، این شخص نبوده و دیگری بوده است. در صورتی که منظور تواثبات فعل باشد بایستی بگوئی: مازَیداً ضَرَبتُ ولکِنّی عَمراً.

قاعده جار و مجرور

قاعدهٔ جارومجرور در تمام مواردی که بیان کردیم مانند قاعدهٔ اسم منصوب است. یعنی وقتی می‌گوئی: «مااَمَرتُکَ بِهٰذا» می خواهی این مطلب را که تومخاطب را به فلان کار امر کرده‌ای نفی کنی. از این جمله لازم نمی آید که او را به کار دیگری امر کرده‌باشی. امّا وقتی می‌گوئی: «ما بِهٰذا اَمَرتُکَ» در واقع مخاطب را به کار دیگری فرمان داده‌ای.

تقدیم خبر

بدان که آنچه از مقصود و معنی تقدیم کلمه که در مورد استفهام و نفی برای تو روشن شد،

نظیرش در خبر مثبت نیز جاری و ثابت است. بنابراین اگر توجّه خود را به شخصی معطوف نمودی که می خواهی از او بلحاظ فعلی که انجام داده است خبردهی، و ذکر او را مقدّم آوردی، و سپس فعل را برفاعل بنا نهادی و گفتی: زَیدٌ قَد فَعَل. اَنافَعَلتُ. وَاَنتَ فَعَلتَ، اقتضای این نوع جملات آن است که قصد و توجّه تو تنها بجانب فاعل می باشد. البتّه مراد از قصد و توجّه در اینجا دو قسم است.

قسم اوّل روشن است و اشکالی ندارد. و آن وقتی است که منظور از فعل فعلی است که بوسیلهٔ آن خواسته ایم نسبت به فرد مخصوصی تصریح نمائیم. در اینجا فعل را تنها به همان فرد اختصاص می دهیم، و اعتقاد ما هم این است که فقط او فاعل آن فعل است نه دیگری. حتّی می خواهیم بگوئیم که هیچ کس دیگر هم به آن کار مبادرت ننموده است. مثلاً می گوئی: «اَنَاکَتَبْتُ فی مَعنی فُلانٍ، واَنَاشَفَعْتُ فی بابِه: من دربارهٔ فلانی نامه نوشتم، و من درباب او وساطت کردم. با این بیان می خواهی نسبت به فعل موردبحث ادّعای انحصار و ادّعای قدرت کنی. می خواهی در این باب رفع شبهه نمائی، عقیدهٔ کسی را که گمان داشته است آن کار از غیر تو بوده یا غیر تو دربارهٔ فلانی نامه نوشته است ردّ کنی.

از نمونه های روشن در این معنی نمونه ای است که بعنوان مثل می آورند: اَتُعَلِّمُنی بِضَبٍّ اَنَاحَرَّشتُه[۳].

قسم دوّم، که در آن قصد ما به ترتیب مذکور متوجّه فاعل نیست. بلکه منظور ما آن است که برشنونده محقّق نمائیم فلان شخص، کار را یقیناً انجام داده است. یعنی می خواهیم او را از شکّ باز داریم. به همین جهت جمله را با ذکر فاعل شروع می‌کنیم، وپیش از آنکه فعل را به ذهن مخاطب یادآور شویم ابتدا فاعل را در ذهن او وارد می سازیم تا بدین صورت او را از شبهه و انکار بازداریم، ویا از اینکه نسبت به ما گمان اشتباه و غلط نموده او را دور سازیم. چنانکه می‌گوئی: «هُوَیُعطِی الجَزیلَ ویُحِبُّ الثَّناءَ». در این جمله مقصود تو آن نیست که بگوئی معتقدم کسی جز او نیست که بخشش فراوان کند، و تحسین وثنا را دوست بدارد. و نمی خواهی متعرّض شخص دیگری شوی و او را پست تر از ممدوح خود قرار دهی، و بگوئی که این شخص مانند او عطا نمی‌کند، و مانند او علاقه به تحسین و تعریف ندارد. بلکه می خواهی برشنونده محقّق نمائی که عطای‌وافر وحُبّ‌تحسین‌عادت‌همیشگی‌اوست. می خواهی این معنی را در ذهن شنونده متمکّن سازی.

۳ـ مورد مثل: این مثل را عالم به موضوعی گوید برای کسی که می خواهد عالم را تعلیم دهد. حرش الضّبّ، احترشه: سوسمار را با حیله معروف شکار کرد. و آن چنین است که شکارچی دست خود را بر در لانه سوسمار تکان می دهد تا حیوان خیال کند مار است. در آن هنگام دمش را بیرون می آورد که مار را بزند، بیدرنگ شکارچی او را می گیرد. ش

نمونهٔ آن از شعر، بیت زیر است[۴]:

هُمُ یَفرُشُونَ اللِّبْدَ کُلَّ طِمِرَّةٍ   وأجْرَدَ سَبّاحٍ یَبَذُّالمُغالِیا[۵]

اینها هستند که پیوسته نمدزین براسبها می‌گسترانند؛ همان اسبهای اصیل و کوتاه موئی که تند و سریع حرکت می‌کنند. و اینها هستند که همیشه بر دشمنان خود غالب اند.

در این بیت شاعر نخواسته است برای گروه سواران وصفی را طوری ادّعا نماید که آنها را منحصر به فرد کند، و در آن صفت آنها را مخصوص گرداند، و حتّی گروه دیگر را نقطهٔ مقابل اینها قرار داده آن وصف را از آنها سلب نماید. بلکه شاعر تنها خواسته است این گروه را تعریف کند، و بگوید اینها سوارانی هستند که جای خود را بر پشت اسبها انتخاب می‌کنند، و بر اسبهای اصیل می نشینند، و این خوی دائمی آنهاست. شاعر می خواهد این معانی را بیان کند بی آنکه درصدد نفی این عادات از دیگران باشد.

و امّا ذکر گروه را از آن جهت در ابتدای کلام آورده است که ذهن شنونده را نسبت به آنها بیشتر متوجّه سازد، وشنونده توجّه خود را ابتدا بجانب آنها معطوف دارد؛ بجهت آنکه در ذهن خودش آن وصف موجود است. تابدین ترتیب شنونده را از شکّ و تردید باز دارد، وتوهّم نکند که شاعر آنها رابه وصفی توصیف کرده است که متعلّق به خودشان نیست، و در آنها وجود ندارد. و توهّم نکند که منظور شاعر غیر این گروه بوده، و بغلط متوجّه این گروه شده است. بیت زیر نیز برهمین مبناست:

هُمُ یَضرِبُونَ الکَبْشَ یَبرُقُ بیضُهُ   عَلیٰ وَجْهِهِ مِنَ الدِّماءِ سَبائِبُ[۶]

اینها هستند که فرمانده لشکر را رها می‌کنند درحالی که کشته شده‌است، و برچهرهٔ او خطوط و رگهای خون می درخشد.

در اینجا گویندهٔ شعر نخواسته است مدّعی شود که آنها در این وصف منحصرند، و وانمود کند که این نوع صفت جز از آنها دیده نمی شود. بلکه منظور شاعر همان نکته‌ای است که برای شما

---

۴ ـ بیت از قطعه حماسی است [حماسه به شرح مرزوقی، ٤: ۱۷٦۳] از معدّل بن عبدالله لیثی، بطوری که تبریزی ذکر نموده است. و مرزبانی درمعجم الشعرا گوید: او معدّل البکری است از بنی قیس بن ثعلبه. شاعر اسلامی ـ ح

۵ ـ در روایت دیگر [مغالبا] با باء موحّدة آمده‌است.م

٦ ـ در نسخه‌ای: «یَترکُون الکَبشَ» ضبط است. این کلمه به معنی سردار لشکر است. یعنی او را درحالی که کشته شده‌است رها می‌کنند و می روند. اَلسَّبائِبُ: طرائق الدّم: مجراهای خون. در روایتی: (یَضرِبُونَ الکیش) آمده‌است. معلوم می شود که آن روایت مصنف است. و در نسخه مدینه (یَضربُونَ) است، وهمین نقل صحیح است.ش

بیت از قصیده‌ای است در حماسة: [۲: ۷۲۷] از اخنس بن شهاب بن ثمامهٔ تغلبی، شاعر جاهلی [به المفضّلیات نیز رجوع شود ص ۲۰۳]ـح

گفتم. یعنی مقصودش متوجّه ساختن شنونده است، و می خواهد با این بیان، قبل از ذکر مطلب، خود-گروه سپاه را مقصود قرار دهد، و مطلب را محقّق و مؤکّد سازد.

و باز از نمونه های بسیار روشن در این مورد شعر عروة بن اُذَینة است:

سُلَیمیٰ اَزْمَعَتْ بَیناً　　فَاَینَ تَقُولُهاٰ[7] اَینا؟

سلیمی در جدا شدن از من بسیار شتاب نمود. تو گمان می‌کنی که او کجاست؟ کجاست؟

در این بیت کاملاً معلوم است که شاعر نخواسته است این جدا شدنِ با سرعت را برای محبوب خود منحصر سازد، و بگوید در هیچ جماعتی کسی جز سلیمی این چنین در جدا شدن سرعت نگرفته است. این معنی محال است. بلکه خواسته است موضوع را محقّق و مؤکّد سازد. به همین جهت نام سلیمی را ابتدا در گوش مخاطب جایگزین می‌کند تا معلوم سازد که قبل از مطلب خود سلیمی را مقصود سخن قرار داده است. و بدین ترتیب شنونده را هرچه بیشتر از شکّ و تردید دور نماید.

نمونهٔ واضحتر این بیت است:

هُما یَلبَسانِ المَجْدَا اَحْسَنَ لِبسَةٍ　　شَحیحانِ مَااسْطاعاعَلَیهِ کِلاهُما[8]

آن دو، زیباترین لباس را که لباس مجد و بزرگواری است می پوشند، و بر انجام دادن آنچه در استطاعتشان باشد حریص اند و کوشا.

بدون هیچ شبهه ای، شاعر نخواسته است این صفت را منحصر به آن دو تن کند. بلکه منظورش آن بوده که قبل از بحث راجع به آنها خود آنها را معرفی نماید.

از تمام مثالها روشنتر قول خدای تعالی است که فرموده است: وَاتَّخَذوا مِن دونِهِ آلِهَةً لَایَخْلُقُونَ شیئاً وَهُم یُخلَقُونَ[9]. و آیه دیگر: وَاذا جاءُ وکُم قالوا آمَنّا وقَد دَخَلوا بِالکُفرِ وهُم قَدخَرَجوا به[10].

این قاعده را که من گفتم (که تقدیم ذکر مُحدَّثٌ عنه)[11] افاده تنبیه می‌کند صاحب (الکتاب) هم آنرا در مورد مفعول یادآور شده است؛ وقتی که مفعول مقدّم می شود، و بنابر ابتدائیت مرفوع، و فعل نصب دهنده آن برآن بناشده به ضمیر آن وصل و بدان مشغول می شود[☼] چنانکه در

۷ ـ تَقولُها: تَظُنُّها. قول در اینجا به معنی گمان و اعتقاد است.ش

بیت از قطعه‌ای است متعلّق به عروة‌بن اُذَینه [اغانی، ۲: ۲۰۳]-ح

۸ ـ بیت متعلّق است به عمرة الخثیمة، از قطعه‌ای در رثاء دو فرزندش [حماسة: ۱۸۰٤]-ح

۹ ـ فرقان / صدر آیه ـ ۳

۱۰ ـ مائده / صدر آیه ـ ٦۱

۱۱ ـ مُحَدَّثٌ عنه: کسی یاچیزی که از آن صحبت می شود [اسم مفعول ازباب تفعیل] مانند مبتدا.م

☼ ـ مقصود باب اشتغال است .م

جای (ضَرَبتُ عَبدَاللهِ)می‌گوئی: «عَبدُاللهِ ضَرَبتُهُ». دراینجا «عبدالله» را ابتدا ذکر نموده‌ای یعنی او را معرّفی نموده‌ای، وسپس فعل را برآن بنا کرده و عبدالله را بعنوان مبتدا مرفوع ساخته‌ای.

حال اگر بگوئی از کجا به ثبوت رسیده است که تقدیم ذکر مُحَدَّثٌ عنه نسبت به فعل در اثبات فعل جهت محدَّث عنه مؤکدتر باشد، و از کجا روشن شده که جملهٔ: (هُما یَلبَسانِ المَجدَ) در معنی یَلبِسانه، بلیغتر باشد از جملهٔ: «یَلبَسان المَجدَ»؟ گوئیم: زیرا اسم مجرّد از عوامل را تنها برای مطلبی می آورند که اسنادش به آن اسم درنیّت گرفته می شود. و چون این طور است بنابراین وقتی می‌گوئی: (عبدُالله) در واقع با این طرز بیان ذهن مخاطب را متوجّه می نمائی که می خواهی از عبدالله صحبت کنی. و وقتی مطلب را می آوری و مثلاً می‌گوئی: (قامَ). می‌گوئی: (خَرجَ). یا قَدِمَ، مطلبی را که برای عبدالله آورده‌ای کاملاً معلوم شده‌است درحالی که برای آن مقدمه‌چینی کرده‌ای، و اعلام را در خصوص آن جلوتر انداخته‌ای، ونتیجةً مطلب بصورت مأنوس به ذهن شنونده وارد شده، وشنونده هم مطلب را پذیرفته بطوری که اطمینان کامل بدان حاصل کرده است. این طرز بیان طبعاً جهت ثبوت موضوع مؤکّدتر است، و شبهه را دورتر می‌کند، و جلو شکّ و تردید را بهتر می‌گیرد، و مطلب را هم محقّقتر اعلام می دارد.

خلاصهٔ کلام آنکه: اعلام موضوع، بدون مقدمه، با اعلام آن بعد از تنبیه و معرّفی و مقدّمه‌چینی یکسان نیست. زیرا مطلب بصورت دوّم در تأکید کردن و محکم نمودن معنی حکم تکرار اعلام را دارد. و از همین جاست که گفته‌اند: وقتی موضوع به لفظ ضمیر آید، وسپس تفسیر شود فخامت آن بیشتر است از آنکه بدون تقدّم ضمیر ذکر شود[12].

و دلیل برصحّت جمله‌ای که گفته‌اند آن است که: مابطور قطع می دانیم در آیهٔ شریفهٔ: فَاِنَّها لا تَعْمَی الأَبصارُ[13]. فخامت و ارزش و لطافتی است در این سخن که اگر بگوئیم: فَاِنَّ الأَبصارَلا تَعمیٰ، اثری از آن را نخواهیم یافت.

در هر کلامی که ضمیر قصّه در آن باشد باز قاعده و حکم همین است. بنابراین کلام خدای تعالی که فرموده‌است: اِنَّهُ لایُفلِحُ الکافِرُونَ[14]. درنفی فلاح از کافران قوّت و تأکیدی را افاده می نماید که اگر گفته شود: اِنَّ الکافرینَ لایُفلِحُونَ، آن قوّت و تأکید را نمی رساند. و این فقط بجهت آن است که شما موضوع را پس از مقدّمه چینی و تنبیه اعلام می‌کنید، ودرحکم کسی هستید که مطلب را شروع کرده و اعاده نموده و آنرا محکم و استوار ساخته است، و سپس بیان

۱۲ - قاعده ادبی آن این است که: اَلشّیءُ اِذا اُضمِرَثُمَّ فُسِّرَلکانَ ذلِکَ اَفخَم.م

۱۳ - حج/ بخشی از آیهٔ ٤٦.

۱٤ - مؤمنون / بخشی از آیهٔ ۱۱۷.

کرده و توضیح داده، و پس از آن تصریح بدان نموده است. و البتّه درجه مزیّت در کلامی که به این طریق می‌آید برکسی پوشیده نیست.

آنچه گفتار ما را گواهی می‌کند که تقدیم مُحدَّثٌ عنه تأکید و تحقیق خبر را ایجاب می‌نماید این است که: چون تأمّل کنیم می بینیم این نوع کلام در موردی می آید که پیش از آن از جانب منکر انکاری شده‌است. مثلاً کسی بگوید: من اطّلاعی از آنچه می‌گوئی ندارم. آنگاه به او می‌گوئی: تو خود می‌دانی که مطلب همان است که من می‌گویم امّا تو می خواهی با من خصومت کنی. و مانند این جمله که مردم می‌گویند: او مطلب را می داند اگر چه انکار کند. آنچه را گفته است خودش می داند که دروغ است اگر چه بدان سوگند یاد نماید. و مانند قول خدای تعالی: وَیقُولُون عَلَی اللهِ الکَذِبَ وَهُم یَعلَمُونَ[۱۵]. این از مطالبی است بسیار روشن که دروغگو، بخصوص در دین، اقرار به اینکه دروغگوست نمی‌کند، و چون اعتراف به دروغگو بودن خود نمی نماید، دورتر می‌نماید که اقرار کند به اینکه می داند دروغگوست.

و یا اینکه وارد در مطلبی می شود که در آن ایراد شکّ و شبهه شده‌است. مثلاً کسی می‌گوید: گویا تو نمی دانی فلانی چه کرده، و گویا به تو اطّلاع نداده‌اند. در جواب می‌گوئی: چرا، من می دانم ولی با او مدارا می‌کنم.

و یا کلام شما در تکذیب شخصی است که ادّعائی نادرست می‌کند. نمونه‌اش قول خدای تعالی است که فرماید: وإذاجاؤکُم قالُوا آمَنّا وقَد دَخَلُوا بِالکُفرِوَهُم قَد خَرَجُوابه[۱۶]. یعنی اینکه گفتند «آمَنّا» ادّعائی است نادرست. آنها (از دین) با کفر خارج شدند همان گونه که با کفر داخل شدند. بنابراین موضع موضع تکذیب است.

و یا کلام در مورد امری است که مقایسه در مثل آن اصلاً وجود ندارد مانند قول خدای تعالی: وَاتَّخَذوا مِن دونِهِ آلِهَةً لایَخْلُقونَ شَیئاً و هُم یُخلَقونَ[۱۷]. توضیح آنکه: عبادت آنها برای آن معبودها اقتضا می‌کند که معبودها مخلوق نباشند.

و این چنین است در هرموردی که خبری برخلاف عادت و از اموری نوظهور باشد. مثل اینکه بگوئید: آیا از فلانی تعجّب نمی‌کنی که آن ادّعای بزرگ را می‌کند درحالی که او از انجام کارهای

---

۱۵ ـ آل عمران /۷۵

۱۶ مائده/ ٦١. ترجمه: هنگامی که کافران نزد شما مؤمنان آیند گویند ما ایمان آوردیم درحالی که آنان با همان کفر و انکار که [به اسلام] درآمدند از [اسلام] بیرون شدند. واللهُ أعلمُ بِما کانوا یَکتُمونَ. خداوند به آنچه پنهان می داشتند کاملاً داناست.م

۱۷ ـ فرقان/۳

آسان ناتوان است؟ او معتقد است که شجاع است در حالی که از هرجریان کوچکی ناله و فریادش بلند می شود.

وعده و ضمانت، نیز از اموری است که تقدیم اسم در آن زیبا است، و استعمال آن هم زیاد است. مثلاً شخصی به دیگری می‌گوید: «أَنَا أُعطِيكَ». «أَنَا أَكفِيكَ». «أَنَا أَقومُ بِهذَا الأَمر». حال و مقام کسی که به او وعده و تضمین می دهید این است که در وعده شما و وفا کردن به آن تردیدی می نماید. لذا وعده و تضمین از مطالبی است که احتیاج زیاد به تأکید دارد.

این طرز بیان در مورد مدح نیز بسیار است. چنانکه می‌گوئید: أَنتَ تُعطِي الجَزيلَ، أَنتَ تَقرِي فِي المَحْلِ[18]، أَنتَ تَجودُ حينَ لايَجودُ أَحَدٌ.

توئی که عطای فراوان می کنی، توئی که در قحطسالی مردم را به مهمانی می خوانی، این توئی که جود و بخشش می‌کنی در آن زمان که کسی جود و بخشش نمی نماید.

وچنانکه شاعر گوید:

وَلَأَنتَ تَفرِي ماخَلَقْتَ وَبَعـ ـضُ القَومِ يَخلُقُ ثُمَّ لايَفرِي[19]

تو آنچه را که اندازه گرفته ای و سنجیده‌ای می بُری. ولی عده‌ای مردم اند که می بُرند در حالی که نسنجیده‌اند و اندازه نگرفته اند.

و مانند این جمله: نَحنُ فِي المُشتاةِ نَدعُوالجَفَلى[20]. زیرا مقام و حال مدح کننده این است که شنوندگان را از شک در آنچه مدح می‌کند باز دارد، و آنها را از شبهات دور سازد. و این چنین است حال و مقام شخص افتخار کننده.

* * *

۱۸ ـ اَلمَحْل: به فتح اوّل وسکون دوّم، یعنی خشکسالی و سختی و دشواری.

۱۹ ـ فَرَى الشيءَ يَفرِيهِ: برید آنرا. فری المزادة: توشه‌دان را ساخت. الخلق: اندازه گیری. وکسی هم که از چرم یا مانند آن چیزی می سازد از قبیل توشه‌دان و نعل و بطوری که مطابق نمونه قبل از آن باشد در واقع اندازه گیری می‌کند، وسپس می برد وجدا می‌کند. نظیر این بیت گفتار زیر است:

وَأَراكَ تَفعَلُ ماتَقُولُ وبَعضُهُم مَذِقُ اللِّسانِ يَقُولُ ما لايَفعَلُ. ش

ترجمه: من تو را این طور می بینم که آنچه را می‌گوئی عمل می‌کنی درحالی که عده‌ای هستند که زبان راست و درستی ندارند، کاری را که انجام نمی دهند مرتب آنرا به زبان جاری می‌کنند. م

بیت از زهیربن ابی سُلمی، از قصیده‌ای در مدح هرم‌بن سنان [دیوان: ۹٤]ـ ح

۲۰ ـ المُشتاو المَشتاة: جای سرد و فصل سرما. الجفلی: دعوت عمومی برای طعام. و مقابل آن کلمه «النقری» است یعنی دعوت خصوصی. بیت مذکور از لبید است و مصراع دوم آن چنین است: لاتَرَى الآدِبَ فينا يَنتَقِر. یعنی: افراد قوم ما که عادت به مهمانی واطعام دارند دعوت خصوصی از مهمانها نمی‌کنند. و آنها را از طعامهای برگزیده متنعم می سازند. ش

در تکمیل بحث

برای مزید توضیح گوئیم: اگر فعل کلام از افعالی است که در آن شکّ و تردید نمی شود، و بهیچ وجه موردانکار قرار نمی‌گیرد، این وجه که ذکر کردیم نخواهد آمد. بلکه غیر مبتنی بر اسم می آید. بنابراین وقتی از خروج شخصی که بنا برعادت صبح زود از خانه خارج می شود خبر می دهیم می‌گوئیم: قَدخَرَجَ. یعنی احتیاج نداریم بگوئیم: هُوَقَد خَرَجَ. زیرا مطلبی نیست که شنونده در آن شکّ کند تا درنتیجه محتاج شویم آنرا مؤکّد و محقّق سازیم. و احتیاجی نیست به اینکه در کلام ذکر مُحَدَّثٌ عنه را مقدّم آوریم. همچنین وقتی شنونده مثلاً موقعیّت شخصی را می داند که تصمیم سوار شدن و رفتن به جائی را دارد، و شکّ و تردیدی در کار نیست که او سوار می شود یا نه، طریقهٔ خبر ما در این حال آن است که بگوئیم: قَدرَکِبَ. و نگوئیم: هُوَقَدرَکِبَ. البتّه اگر این جمله را در متمّم کلام آوریم، و آن اسم را پس از واو حالیّه قرار دهیم در آن حال نیکو و زیبا است. چنانکه می‌گوئی: جِئتُهُ وهُو قَدرَکِبَ. زیرا وقتی جمله درنظیر این مواضع قرار گرفت حکم تغییر می‌کند، و مطلب در معرض شکّ قرار می‌گیرد. یعنی این جمله را کسی می‌گوید که گمان رفته است او با فلان شخص در منزلش برخورد کرده، و قبل از سوارشدن با او ملاقات نموده است.

ممکن است گفته شود: گاهی شما می‌گوئید: جِئتُهُ وقَدرَکِبَ، به این معنی و همراه با این شکّ. جواب گوئیم البتّه این شکّ در این حال به قوّت وجه اوّل نیست. آیا ملاحظه نمی‌کنی که وقتی آمدن شخصی را بطیئ می شماری، و می‌گوئی: «اَتانا والشَّمسُ قَدطَلَعَتْ» این جمله در مورد کند شمردن طرف بلیغتر است از اینکه بگوئی: «اَتاناوقَدطَلَعَتِ الشَّمسُ»؟ و بعکس، وقتی می‌گوئی: «اَتیٰ والشَّمسُ لَم تَطلُعْ» در وصف عجله و آمدن شخص قبل از موقع مقرّر قویتر خواهد بود از آنکه بگوئی: اَتیٰ وَلَم تَطْلُعِ الشَّمسُ بَعدُ؟ مطلب همین است. و این کلامی است که احتمال بکار رفتن آن بسیار کم و بعید است. کلام بلیغ در این مورد آن است که آنرا با اسم شروع کرده فعل را بر آن بنا کنند. مثل این جمله: قَدآغتَدی وَالطَّیرُ لَم تَکلَّم. که چون فعل بعد از این واو حالیّه مضارع است صحیح نیست مگر اینکه براسمی بنا شود. چنانکه می‌گوئی: رَأَیتُهُ و هُوَیَکتُبُ، ودَخَلتُ عَلَیهِ وهُوَیُملِی الحَدیثَ. ومانند بیت زیر:

تَمَزَّزتُها وَالدّیکُ یَدْعُوصَباحَهُ　　　اِذامابَنُونَعشٍ دَنَو اَفَتصوَّبُوا[۲۱]

---

۲۱ ـ تمززالشراب، به معنی: تمصصه: شراب را بحالت مکیدن نوشید. «المُزَّة»: به ضم میم: شرابی که ترش مره است. «المزة» به فتح و «المُز» و «المُزاء» به ضم میم: شراب ترش و شیرین. وچه خوب تعبیر کرده‌است شاعر از نزدیک شدن صبح به دعوت کردن خروس بامداد را، و مقصودش از نزدیک شدن وپایین آمدن ستاره‌های بنات نعش نزدیک شدن غروب است. و لذا گفته ←

او را می‌مکیدم در حالی که خروس ندای صبحگاهیش را می داد ، همان وقتی که ستاره‌های بنات النعش به هم نزدیک می شدند و فرود می آمدند. هریک از کلمات این بیت تنها درهمان مکان و وضعی که ملاحظه می‌کنید شایسته است. اگر می‌گفتید: «رَآیتُهُ ویَکتُبُ» «دَخَلتُ عَلَیه ویُملِی الحَدیث» «تَمَزَّزتُها وَیَدعُوا الدّیکُ صَباحَهُ» اصلاً مطلب و نکته‌ای در این جملات وجود نداشت.

از نمونه‌هائی که در این شکل است، و شما پی می برید که معنی و مقصود جمله درست و استوار نمی شود جز به همان ترتیبی که در کلام آمده، یعنی بصورت بنای فعل براسم این آیات است: «اِنَّ وَلیِیَّ اللهُ الَّذی نَزَّلَ الکِتابَ وهُوَ یَتَوَلّی الصّالِحینَ[۲۲]».

«وقالوا اَساطیرُالاَوَّلینَ اکتَتَبَها فَهیَ تُملیٰ عَلَیهِ بُکرَةً و اَصیلاً[۲۳]» وحُشِرَ لِسُلَیمانَ جُنودُهُ مِنَ الجِنِّ وَالاِنسِ وَالطَّیرِ فَهُم یُوزَعُونَ[۲۴]». بر هرکس که ذوقی دارد واضح است که اگر در این آیات فعل بصورت غیر مبنی بر اسم آورده می شد، یعنی گفته می شد: «اِنَّ ولیِیَّ اللهُ الَّذی نَزَّلَ الکتابَ ویَتَوَلّی الصّالِحینَ» و «اِکتتبها فَتُملیٰ عَلَیهِ». «وحُشِرَ لِسُلَیمانَ جنُودهُ مِنَ الجِنِّ والاِنسِ وَالطَّیرِفَیُوزَعُونَ»،می دیدیم که لفظ بکلی از معنی دور افتاده، و معنی کلام هم از صورت خود و موقعیّت و مقامی که شایسته آن است خارج گردیده است.

* * *

این قاعده در فعل منفی

بایستی دانست که این صنعت و هنر ادبی به همان نحوی که در فعل مثبت اقتضا می‌کرد در فعل منفی نیز اقتضا می‌کند. بنابراین اگر بگوئی: «اَنتَ لا تُحسِنُ هٰذا» این کلام برای نفی احسان از فاعل قویتر است از آنکه بگوئی: لا تُحسِنُ هٰذا. درحالت اوّل روی کلام با کسی است که غرور و اعجاب به نفسش بیشتر است، و دعویش در اینکه احسان می‌کند آشکارتر می باشد. حتّی اگر ضمیر «اَنتَ» را بعد از «تُحسِنُ» می‌آوردی. یعنی می‌گفتی «لا تُحسِنُ اَنتَ» باز هم کلام دارای آن قوّت و شدّت نبود. و این چنین است قول خدای تعالی: وَالَّذینَ هُم بِرَبّهِم لایُشرِکونَ[۲۵]» که از

است: تَصَوَّبُوا. یک ستاره از ستارگان بنات النعش را «ابن نعش» نامند و درشعر «بنونعش» بصورت جمع آمده است.ش

۲۲ - اعراف /۱۹۶

بیت از نابغهٔ جعدی است، از یک قصیده [دیوان: ٤]-ح

۲۳ - فرقان /۵

۲٤ - نمل / ۱۷

۲۵ - مؤمنون/۵۹

لحاظ تأکید در نفی شرک از آن گروه معنائی را افاده می‌کند که اگر گفته می‌شد: «وَالَّذینَ لایُشرِکونَ بِرَبِّهِم» یا گفته می‌شد: «بِرَبِّهِم لایُشرِکونَ» آن معنی را نمی رسانید. و نیز این آیه: «لَقَد حَقَّ القَولُ عَلیٰ اَکثَرِهِم فَهُم لایُؤمِنونَ[۲۶]». و آیهٔ دیگر: «فَعَمِیَتْ عَلَیهِمُ الاَنباءُ یَومَئِذٍ فَهُم لایَتَساءَلونَ[۲۷]». وآیهٔ: «اِنَّ شَرَّالدَّوابِّ عِندَاللهِ الَّذینَ کَفَروافَهُم لایُؤمِنونَ[۲۸]».

تقدیم (مِثل) و (غَیر)

از موارد دیگری که تقدیم اسم در آن تقریباً لازم شمرده می شود دو کلمهٔ «مِثل» و «غَیر» است در نظیر بیت زیر:

مِثلُکَ یُثنی المُزْنَ عَن صَوبِهِ وَیَستَرِدُّ الدَّمعَ عَن غَربِهِ[۲۹]

مانند تو است که ابر پرباران را از ریزش باز می دارد، و جلو اشک را از ریختن می‌گیرد.

و مثل این جمله که می‌گویند: مِثلُکَ رَعَی الحَقَّ والحُرمَةَ. و نیز مانند جملهٔ آن مرد که حَجّاج به او گفت: لَاَحمِلَنَّکَ عَلَی الاَدهَمِ. و مقصودش زندان و بند بود. و آن مرد بر سبیل مغالطه گفت: وَمِثلُ الاَمیرِ یَحمِلُ عَلَی الاَدهَمِ و الاَشهَبِ. و مانند این جملات. یعنی مواردی که در آنها روی سخن فقط به فردی است که کلمهٔ «مِثل» به او اضافه شده است. لکن بعضی معتقدند هرکس هم که در وضع و موقعیّتی این چنین باشد مقتضی این قیاس، و موجب این عرف و عادت است که: آنچه یادآور شد انجام دهد یا انجام ندهد. و بلحاظ همین است که شاعر گفته است:

وَلَم اَقُلْ مِثلَکَ اَعنی بِه سِواکَ یافَرداًبلامُشبِهِ[۳۰]

من نگفتم «مِثل تو» که درنتیجه غیرتو مقصودم باشد، ای یگانه بینظیر[۳۱].

حکم و قاعده در مورد «غیر» اگر در این مسیربکار رود نیز همین است. چنانکه گفته

---

۲۶ ـ یس/۷

۲۷ ـ قصص /۶۶

۲۸ ـ انفال/۵۵

۲۹ ـ اَلمُزن: ابر. صوب المُزن: ریختن باران از ابر. و استاد اضافه کرده است: الصوب: الانصباب کالانصباب والصیب کالصبوب «شاذّ» وغَربُ الدَّمع: فرو ریختن اشک از چشم.ش

بیت از قصیده‌ای است که متنبّی درتعزیت ابوشجاع عضدالدولة بمناسبت مرگ عمّه او گفته است.ح

۳۰ ـ از همان قصیدهٔ یاد شده ازمتنبّی.ح

۳۱ ـ یعنی من در کلام خودم کلمه «مثلک» را بکار نبردم که مقصودم این باشد که فرد دیگری مانند توو‌جود دارد. نه، توهمان شخصی هستی که بیمانند است.م

می شود: «غَیری یَفعَلُ ذلِکَ» و مقصود این است که من آن کار را انجام نداده ام.|نه اینکه بوسیلهٔ «غَیر» بخواهد به انسانی دیگر اشاره کند، و بگوید او این عمل راانجام می دهد. چنانکه شاعرگفته است:

«غَیری بِأکثَرِ هذَاالنّاسِ یَنْخَدِعُ»[۳۲]: غیر من است که از بیشتر مردم فریب می خورد. معلوم است که مقصود گوینده آن نبوده که روی کلام رابه فرد دیگری متوجّه نماید، و نسبت نقصان و کمی به او دهد به اینکه او شخصی است ضعیف که فریب می خورد. بلکه مقصودش تنها این بوده که بگوید من از کسانی که فریب می خورند نیستم. منظور ابوتمّام هم در بیت زیر که گفته است:

وغَیری یَأکُلُ الْمَعرُوفَ سُحْتاً وتَشْحَبُ عِندَهُ بِیضُ الأیادِی[۳۳]

غیر من است که روزی حرام و با عار و ننگ می خورد، ونعمت های پاک و پاکیزه در دست او تغییر می یابد.

این نبوده که مثلاً به شاعر دیگری اعتراض کند و بگوید کسی که نزد ممدوح متّهم شده به اینکه او را هجو کرده است آن شاعر است نه من. این محال است. بلکه شاعر خواسته است تنها عمل را از خود نفی کرده بگوید من از کسانی نیستم که کفران نعمت کنم و فرومایه و پست باشم.

بکار بردن «مِثل» و «غَیر» بر این روش مطلبی است که در طباع مردم مرکوزاست، و در عادت هرقومی جریان دارد. حال اگر شما کلام را کاملاً بررسی کنید خواهید دید اگر این دو اسم بدین نحو که من برای شما بیان کردم در کلام آورده شود همیشه برفعل مقدّم می‌گردد، ومتوجّه خواهید شد که اگر این دوکلمه برفعل مقدّم نشود این معنی و مقصود از آنها حاصل نمی شود. آیا ملاحظه نمی‌کنید که اگر می‌گفتید: «یُثنِی المُزنَ عَن صَوبه مِثلُکَ». «رَعَی الحَقَّ والحُرمَةَ مِثلُکَ». «یَحمِلُ عَلَی الأدهَمِ والأشهَبِ مِثلُ الأمیرِ». «یَنْخَدِعُ غَیری بِأکثَرِهذَا النّاسِ». «ویَأکُلُ غَیری المَعروفَ سُحْتاً» می دیدید که کلام از جهت و مسیر خود منحرف شده واژگونه گردیده است، و متوجّه می شدید که لفظ بکلّی از معنایش دور افتاده، و احساس می‌کردید که ذوق اصلاً آنرا نمی پسندد.

---

۳۲ ـ از متنبّی است. و مصراع دوّم آن این است: إن قاتَلوا جَبُنوا أوحدثواشجعوا. از قصیده‌ای در مدح سیف الدوله حمدانی دیوان: ۴۵۱]-ح

۳۳ ـ شَحَبَ: رنگش تغییر کرد. در اینجا مجاز بلیغ است.ش

بیت از ابی تمام، از قصیده‌ای در مدح قاضی احمدبن دواد است[دیوان: ۳۷۷]-ح

«خلاصهٔ مطلب»

بدان ای خواننده که اکنون قاعده‌ای در این باب در اختیار تواست که اگر خوب دقّت کنی می بینی از سایر قواعد بینیازی. آن قاعده این است که: نمی توان گفت برای نظم کلام و ترتیب اجزای آن در استفهام معنائی است که آن معنی در خبر وجود ندارد. زیرا استفهام استخبار است. و معنی استخبار این است که از مخاطب بخواهی مطلبی را به تو اطلاع دهد. وقتی چنین شد محال است در استفهام فرقی باشد بین حالتی که اسم را مقدّم می آوری با حالتی که آنرا مؤخّر ذکرمی‌کنی. یعنی محال است وقتی می‌گوئی: أقام زَیدٌ؟ مفهوم کلام غیر از آن باشد که می‌گوئی: أزَیدٌ قامَ؟ این فرق در جملهٔ خبری هم وجود ندارد. و جملهٔ: (زَیدٌ قامَ) با جملهٔ (قامَ زَیدٌ) یکسان است. چه اگر فرق در کار باشد موجب می شود که از مخاطب مطلبی را استخبار کنی که راهی به جواب دادن آن ندارد، و سبب می شود که از مخاطب بخواهید مفهوم خبر را بشیوه‌ای روشن کند که عبارتی جهت روشن کردن آن برای شما نمی یابد.

خلاصه آنکه: مقصود تو از آوردن حرف استفهام برجمله‌ای از کلام این است که می خواهی طرف، تو را در مورد مقصود و حاصل معنای آن جمله واقف سازد؛ بطریق اثبات یانفی. بنابراین وقتی می‌گوئی: «أزَیدٌ مُنطَلِقٌ» از مخاطب می خواهی که بگوید: «نَعَم هُوَمُنطَلِقٌ» یا بگوید: «لا، ما هُوَمُنطَلِقٌ». و چون مطلب چنین است محال است وقتی همزهٔ استفهام را برجمله داخل کردی آن جمله استخبار باشد از مفهوم و مقصود کلام بوجهی که اگر همزه را برداری آن جملهٔ اخبار بدان مفهوم بر آن وجه نباشد.

خلاصهٔ فصل دوازدهم

اسم نکره هنگامی که برفعل مقدّم شود، یا فعل بر آن مقدّم گردد.

هنگامی که می‌گوئید: أجاءَکَ رَجُلٌ؟ می خواهید از طرف بپرسید که آیا آمدنی از فرد انسانی بجانب او واقع شده است یا نه؟ امّا اگر بگوئید: أرَجُلٌ جاءَ؟ از طرف راجع به جنس شخصی که آمده است می پرسید که آیا زن بوده است یا مرد؟ نوع جملهٔ دوّم وقتی بکار می رود که شما از آمدن فردی نزد مخاطب آگاهید ولی می خواهید شخص آینده را بشناسید. پس در تقدیم اسم برفعل پرسش راجع به خود فاعل است. و امّا سؤال راجع به فاعل اصولاً یا از عین فاعل است و یا از جنس آن. در صورتی که فاعل نکره و مقدّم برفعل باشد ناچار سؤال راجع به جنس فاعل خواهد بود.

حال اگر بگوئید: أرَجُلٌ طَویلٌ جاءَکَ أم قَصیرٌ؟ سؤال راجع به این است که آیا شخص آمده از جنس مردهای بلندقد است یا کوتاه‌قد؟ و اگر نکره را بوسیلهٔ جمله ای وصف کنید مثلاً بگوئید: أرَجُلٌ کُنتَ عَرَفتَهُ مِن قَبلُ أعطاکَ هٰذاأم رَجُلٌ لَم تَعرِفهُ؟ سؤال راجع به عطا کننده است که آیا از کسانی است که طرف او را می شناخته یا کسی است که او را نمی شناخته است؟

* * *

این حکم درباب ابتدا به نکره است در استفهام. جملهٔ خبری هم همین حکم را دارد. پس درجملهٔ: «رَجُلٌ جاءَ» اعلام می‌کنید که شخص آمده مرد است. وروی سخن شما با کسی است که می دانسته است شخصی نزد شما آمده ولی از جنس او آگاهی نداشته است. واگراین معنی را نخواسته باشید می‌گوئید: «جاءَنی رَجُلٌ» همچنین اگر بگوئید: «رَجُلٌ طَویلٌ جاءَنی» شنونده دانا بوده که فرد کوتاه قدی نزد شما آمده ولی نمی دانسته که این فرد از جنس زن بوده است یا مرد. یا شنونده را در مرتبهٔ کسی قرار داده اید که چنین اعتقاد داشته است.

در جملهٔ معروف: «شَرٌّ أهَرَّذاناب» [یعنی: شرّعظیمی است که هرگزنده‌ای را به ناله و فریاد آورده است] کلمهٔ (شَرٌّ) بدان جهت مقدّم آمده است که اعلام شود: آنکه هرگزنده‌ای را به ناله و فریاد آورده از جنس شرّ است نه از جنس خیر. و اینکه گفته اند جملهٔ مذکور به معنی: «ما أهَرَّذاناب اِلّاشَرٌّ» می باشد بیان همین مطلب ما است. یعنی وقتی می‌گوئید: ما جاءَ نی اِلّازَیدٌ. در

حقیقت آمدن را مقصور به زید کرده و از غیر او نفی نموده اید. و البتّه قصر فعل برشخص معلوم قابل تصوّر است نه برنامعلوم. و اگر مراد از نکره جنس نباشد شنونده از اسم نکره وقتی برشخص معلومی واقف می شود که گمان کند گوینده جهت او فعل را برآن شخص منحصر می‌کند.

البتّه مقصود ما در جملهٔ: (شَرٌّاَهَرَّذاناب). این نبود که معنی «شَرٌّوَالشَّرُّ» یکسان است. بلکه مقصود این بود که غرض کلام آن است که بیان کنیم کسی که حیوان گزنده‌ای را بستوه می آورد از جنس شرّاست نه از جنس خیر. چنانکه از جملهٔ: اَرَجُلٌ اَتاکَ اَوامرَاَةٌ، مقصود این نیست که گفته شود: اَلرَّجُلُ اَمِ المَرأَةُ اَتاکَ. بلکه مقصود آن است که شما راجع به شخص آمده سؤال کرده اید که آیا از جنس مردهاست یا از زنها. پس در این صورت نکره بنابراصلش این است که برای واحدی از جنس باشد جزاینکه قصد شما بر واحد بودنش قرار نگرفته بلکه براین واقع شده است که از جنس رجال بوده است. وبعکس وقتی می‌گوئید: (اَرَجُلٌ اَتاکَ اَم رِجالٌ)، قصد شما برواحد بودن است نه مرد بودن.

در اینجا اصلی است و آن این که گاهی در لفظ دلیلی است بر دو امر ولی غرض متوجّه یکی از آن دو می باشد؛ گوئی امر دیگر داخل در دلالت لفظ نشده است.

فصل دوازدهم

بحثی پیرامون اسم نکره وقتی که برفعل مقدّم می شود، یا فعل برآن مقدّم می‌گردد

هنگامی که می‌گوئی: أجاءَکَ رَجُلٌ؟ می خواهی از مخاطب بپرسی که: آیا آمدنی ازیکی ازافرادبجانب اوبوده‌است یانه؟ امّا اگر اسم را مقدّم‌آوری وبگوئی: اَرَجُلٌ جاءَکَ؟ از مخاطب راجع به جنس کسی که آمده‌است سؤال می‌کنی که آیا شخص آمده مرد است یا زن؟ این نوع جمله را وقتی می آوری که دانسته‌ای فردی نزد مخاطب آمده ولی از جنس او اطلاع نداری. کلام تو در این حال مانند موقعی است که می خواهی عین شخص آینده را بشناسی. و لذا می‌گوئی: اَزَیدٌ جاءَکَ أمْ عَمروٌ؟ در جملهٔ سؤالی اوّل تقدیم اسم صحیح نیست. زیرا تقدیم اسم وقتی است که پرسش راجع به فاعل باشد. و سؤال راجع به فاعل هم یا از عین فاعل است و یا از جنس فاعل، و مطلب ثالثی در کار نیست. بنابراین بیمعنی است که اسم نکره رامقدّم آوری و نخواهی راجع به جنس فاعل سؤال کنی. زیرا در آن صورت برای سؤال تومتعلَّقی وجود ندارد؛ از آن جهت که بعد از جنس چیزی جزعین باقی نمی ماند، و نکره هم دلالت برعین چیزی نمی‌کند تا سؤال بوسیلهٔ نکره راجع به عین باشد.

و اگر بگوئی: أرَجُلٌ طَویلٌ جاءَکَ أَم قَصیرٌ؟ سؤال تو راجع به این است که شخص آمده از جنس مردهای بلندقد است یا از جنس کوتاه‌قد. و اگر نکره را بوسیلهٔ جمله‌ای وصف کنی. یعنی بگوئی: اَرَجُلٌ کُنتَ عَرَفتَهُ مِن قَبلُ أعطاکَ هذا أمْ رَجُلٌ لَم تَعرِفْهُ؟ سؤال راجع به عطا کننده‌است که آیا از کسانی است که طرف او را می شناخته یا کسی است که سابقهٔ معرفتی از او نداشته است؟

حال که این حکم را درباب ابتدا به نکره در استفهام دانستی جملهٔ خبری را هم برهمین قاعده بنا کن. پس جملهٔ: «رَجُلٌ جاءَنی» تنها موقعی صحیح است که بخواهی به مخاطب اعلام کنی شخص آمده یک مرد است نه زن، و روی سخن تو به کسی است که می دانسته فردی نزد تو آمده‌است. امّا اگر این معنی را نخواسته باشی قاعده آن است که بگوئی: جاءَنی رَجُلٌ. یعنی فعل را مقدّم ذکر کنی. همچنین اگر بگوئی: «رَجُلٌ طَویلٌ جاءَنی» این جمله تنها وقتی درست است

که شنونده معتقد بوده مرد کوتاه قدی نزد تو آمده است، و یا آنکه شنونده را در مرتبهٔ کسی قرارداده‌ای که چنین اعتقادی داشته است.

در جملهٔ معروف: (شَرٌّ اَهَرَّذاناب) هم کلمهٔ «شَرٌّ» بدان جهت مقدّم ذکر شده که اعلام شود آنکه هرگزنده‌ای را به ناله و فریاد آورده است از جنس شرّ است نه از جنس خیر. پس جملهٔ یاد شده جاری مجرای این است که بگوئی: رَجُلٌ جاءَنی. یعنی مقصود تو این است که مردی آمده نه زنی[۱].

و اینکه علمای ادب گفته‌اند: ضرب المثل مذکور صحیح است چون به معنی: «ما اَهَرَّذاناب اِلّاشرٌّ» می باشد، بیانی است برای همان موضوع.

توضیح: تو تنها در موردی می‌گوئی: ماآتانی اِلّارَجُلٌ، که شنونده توهّم کند یک زن نزد تو آمده است. زیرا خبر با نقض نفی درجائی می آید که فعل کلام برشخص یا چیزی منحصر شود، و از غیر آن نفی گردد. یعنی وقتی می‌گوئی: ما جاءَنی اِلّازَیدٌ، مقصود تو این است که آمدن را مقصور به زید و این فعل را از غیرزید نفی کنی. و البتّه قصر فعل برشخصی معلوم قابل تصور است. و اگر مراد از نکره جنس نباشد، شنونده هنگامی از آن نکره برشخص معلومی واقف می‌شود که معتقد شود من گوینده جهت او فعل را برآن شخص منحصر می‌کنم و می خواهم به شنونده خبردهم که آن فعل از آن شخص بوقوع پیوسته است نه از غیر او.

ناگفته نماند، اینکه ما گفتیم: حسن ابتدابه نکره در کلام: شَرٌّ اَهَرَّذاناب، بجهت این است که از آن اراده جنس شده است مراد ما این نبود که معنی «شَرٌّ» و «اَلشَّرُّ» یکسان است. بلکه مقصود ما آن بود که بگوئیم: غرض کلام این است که بیان کنیم کسی که حیوان گزنده‌ای را به ناله و فریاد می آورد از جنس شرّاست نه از جنس خیر؛ کما اینکه وقتی می‌گوئیم درجملهٔ: «أرَجُلٌ أتاکَ اَوامْرَأةٌ» سؤال راجع به جنس است مقصود ما آن نیست که کلام مذکور بمنزله این است که گفته شود: اَلرَّجلُ اَمِ المَرأةُ اَتاکَ. بلکه می‌گوئیم مقصود این است که شما راجع به شخص آمده سؤال کرده‌اید که آیا از جنس مردها است یا از زنها؟ پس نکره در این صورت بنابرا صلش این است که برای واحدی از جنس باشد؛ با توجه به اینکه قصد شما برواحد بودنش قرار نگرفته بلکه براین قرار گرفته است که از جنس رجال بوده است.

و عکس مطلب: وقتی می‌گوئی: اَرَجُلٌ أتاکَ اَم رِجالٌ؟ قصد تو برواحد بودن است نه مرد

---

۱ ـ جمله «شَرٌّ اَهَرَّ ذاناب» ضرب المثل است در ظهور علائم شر و فساد بزرگ. یعنی: فلانی که هر حیوان گزنده‌ای از او بستوه است، و ناله اش بلند است آمد. هَرَّ، یَهِرُّ، به کسرهاء، هَریراً الکلبُ: سگ از شدّت سرما زوزه کشید. هَرَّفی وَجهِ السّائل: چهره او درهم و عبوس شد و بر سائل فریاد زد آنچنانکه سگ پارس می‌کند و فریاد می‌کشد. به این معنی به کسر و به فتح (هاء) هر دو آمده است.م

بودن. پس بایستی متوجّه بود که در اینجا اصلی است و آن این است که گاه در لفظ دلیلی است بردو امر، و غرض متوجّه یکی از آنها است، و کلام بگونه ای است که گوئی امر دوّم که داخل در غرض کلام نشده داخل در دلالت لفظ نگردیده است.

اینک توجّه کنیم به گفتاری که پیش از این از صاحب (الکتاب) نقل کردم که: وقتی می‌گوئی: عبدالله، و او را ابتدا در ذهن مخاطب وارد می‌کنی، و سپس فعل را بر او بنا می نمائی می فهمی که مخاطب این معنی را مطابقت می دهد. زیرا این معرّفی و تنبیه جز برشخص معلومی نیست؛ کما اینکه قصر فعل جز برشخص معیّنی نمی شود. بنابراین وقتی کلام را ابتدا به نکره می‌کنی و می‌گوئی: (رَجُلٌ) اگر مراد تو از نکره جنس نباشد، و نمی خواهی اعلام کنی که شخص مورد گفتگوی تومردی است نه زنی.بیمعنی است بگوئی من این اسم را مقدّم آوردم تا مخاطب را بدان متنبّه و متوجّه سازم. چه این قول تو را به این اعتقاد می‌کشاند که بگوئی: مراد من این بوده که شنونده را متنبّه و متوجّه سازم به امری که آنرا نمی داند نه بطور کلی و نه بتفصیل. و این سخنی است که دربیمعنی بودنش تردیدی نمی رود.

خلاصهٔ فصل سیزدهم ـ مبحث ۱

حذف مبتدا

حذف را تأثیری است شگفت‌آور شبیه به سحر. در این باب می بینیم که حذف کلمه‌ای در کلام از ذکر آن فصیحتر و در افادهٔ مقصود بلیغتر است. اینک نمونه‌هائی را از حذف مبتدا می آوریم، و سپس صحّت مطلب را موردبحث قرار می دهیم:

هَل تَعرِفُ الیومَ رسمَ الدّارِ و الطَّلَلا   کَما عَرَفتَ بِجَفنِ الصَّیقَلِ الخِلَلا

دارٌ لِمَروَةَ، إذ أهلی وأهلُهُمُ   بِالکانسیَّةِ تَرعَی اللَّهوَوالغَزَلا

آیا نشان خانهٔ محبوب و آثار آنرا امروز می شناسی آنچنانکه شمشیر صیقل شده درغلاف مزیّن و منقوش را شناخته‌ای؟ اینجا خانه مروة بوده، در آن روزها که قبیلهٔ من و قبیلهٔ آنها در همین ناحیه کانسیه به تفریح و عشقبازی سرگرم بودند.

از مواردی که در آن حذف مبتدا رایج است قطع و استیناف است. بدین معنی که: کلام را به ذکر شخصی شروع می‌کنند، و بخشی از مطلب مربوط به او را می آورند، سپس کلام را به همان وضع گذاشته کلام دیگری را آغاز می‌کنند، و چون چنین کردند در اکثر مطالب خبر را بدون مبتدا می آورند. مانند:

وعَلِمتُ أنّی یَومَ ذا   کَ مَنازِلٌ کَعباً ونَهدا

قَومٌ إذا لَبِسُوا الحَدیـ   دَ تَنَمَّرُوا حَلَقاً وقِدّا

من موقعیّت خود را درمیان قبیلهٔ کعب و نهد در آن روز جنگ دانستم، آری قبیلهٔ من همان کسانی هستند که چون زره‌پوشند، در شکل و خوی همانند پلنگ می شوند [و بدین وسیله تنفّر خود را نسبت به دشمنان خودنشان می دهند.] و از مواردی که عادت است خبر را در حالی که برمبتدای محذوف بنا شده‌است آورند جمله‌ای است که پس از ذکر شخصی بکار می برند که: فلانی جوانمردی است با این اوصاف، و چنین است و چنان.مانند:

ألا لَافَتیً بَعدَابنِ نا شِرةَ الفَتیٰ   وَلا عُرفَ إلّا قَد تَوَلّیٰ وأدبَرا

فَتیً حَنظَلیٌّ ما تَزالُ رِکابُهُ   تَجُودُ بِمَعروفٍ وتُنکِرُ مُنکَرا

بدانید که بعد از کرم و جوانمردی ابن ناشرة هیچ کرم و جوانمردی وجود ندارد، و احسان و خیر پس از او پایان یافته است. این همان جوانمرد حنظلی است که مراکب او همیشه به مردم خیر می رسانند و هر منکری را دفع می‌کنند.

با دقّت در این نمونه ها می فهمیم چه بسا حذفیٰ که برای کلام مانند گردنبندی زیبا و زینت است، و در حکم آرایش معنی است.

به ابیات زیر توجّه کنید:

عَرَضْتُ عَلیٰ زَیدٍ لِیَأخُذَ بَعضَ ما   یُحاوِلُهُ قَبلَ اعتِراضِ الشَّواغِلِ
فَدَبَّ دَبیبَ البَغلِ یَألَمُ ظَهرُهُ   وقالَ: تَعَلَّمْ أنَّنی غَیرُفاعِلِ
تَثاءَبَ حَتّی قُلتُ داسِعُ نَفسَهُ   وأخرَجَ أنیاباً لَهُ کَالمَعاوِلِ

به زید پیشنهاد کردم که مقداری از آنچه طلبکار است قبل از پیش آمدن موانع از من بگیرد (و بقیه را بعداً) او به خود حرکتی داد همچون حرکت قاطری که پشتش از درد و زخم ناراحت است، و گفت: بدان که این پیشنهاد را قبول نمی‌کنم. او در حالی که دندانهای زشت خود را که شبیه به تیشه بود نشان می داد آنقدر خمیازه کشید که گفتم جانش را از دهانش بیرون افکند. در بیت اخیر جمله در اصل: قُلتُ هُوَداسِعُ نَفسَهُ، می باشد.

نمونهٔ دیگر:

قالَتْ سُمَیَّةُ قدغَوَیتَ بِأنْ رَأَتْ   حَقّاً تَناوَبَ مالَنا وُفُودا
غَیٌّ لَعَمرُكِ لاأزالُ أعُودُهُ   مادامَ مالٌ عِندَنا مَوجُودا

سمیّة (زن من) به من گفت: تو گمراه شده‌ای. چرا؟ چون دیده است که ثروت ما تماماً به واردین برما پخش می شود. آری این عادت من گمراهی است. اما قسم به جان توای سمیّة تاموقعی که ما ثروتی داریم همیشه براین عادت خواهیم بود.

شاهد در بیت دوّم است. یعنی (غَیٌّ) که خبر است برای مبتدای محذوف (هذا هذه السَّجیّةُ).

فصل سیزدهم مبحث ۱

گفتار درباب حذف

۱ ـ حذف مبتدا

موضوع حذف بابی است که راه آن دقیق، و منشأ آن لطیف، و تأثیر آن عجیب و شبیه به سحر است. زیرا در این باب می بینی که نیاوردن لفظی از ذکرش فصیحتر است. و سکوت از کلمه ای به بیان و بلاغت آن می افزاید. دراین باب پی می بری که گویاترین موقعیت کلام تو وقتی است که کلمه ای را برزبان جاری نکرده ای. وکاملترین بیان توهنگامی است که کلمه ای را اظهار نداشته ای. این مطلبی است که آنرا نمی پذیری مگر زمانی که آگاهی کامل بدان حاصل کنی. و آنرا نمی پذیری مگر وقتی که آنرا مورد دقت قراردهی.

اینک من در ابتدای این بحث برای تو نمونه هائی را که در آن کلمه ای حذف شده است می آورم، سپس تو را به صحّت مطلبی که بدان اشاره کردم متوجّه می سازم، وازاین طریق برمطلب خود اقامهٔ دلیل می‌کنم:

نمونهٔ اوّل از صاحب (الکتاب):

اِعتادَقَلبَکَ مِن لِیلیٰ عَوائِدُهُ　　　وهاجَ اَهواءَکَ المَکنُونَةَ الطَّلَلُ
رَبعٌ قَواءٌاَذاعَ المُعصِراتُ بِهِ　　　وکُلُّ حَیرانَ سارِماؤُهُ خَضِلُ[1]

قلب تو را عطوفتها و مهربانیهای لیلی به او عادت داده است. و ویرانه های خانه محبوب آرزوهای نهفته تو را بهیجان آورده است. این محلّه و سرزمینی است خالی از ساکنان خود که برفراز آن ابرهای بارانخیز و هر ابری که در حرکت است و پرآب، منتشر شده است.

---

۱ ـ اَذاعَ المُعصِراتُ بِه: یعنی ابرهای پرباران آب خود را فراوان ریختند، بحدّی که آن سرزمین را پاک ازمیان بردند، و آثار آن را محو و نابود کردند. الحیران الساری: ابر سفید پرباران که در شب حرکت کند. استاد در حاشیه یادداشتهای درس خود نوشته است: مقصود از (قَواء) سرزمینی است که در آن هیچ مونسی وجود ندارد. اَلمُعصِرات: ابرها. اَذاعَ الناسُ بِما فِی الحَوض: آنچه آب در حوض بود نوشیدند. اَذاعَ بِمتاعِه: متاع او را برد. معنی آن این است که باران آن‌جا را محو و ناپدید کرد. ش

این دو بیت از عمربن ابی ربیعة است [چنانکه بغدادی در شرح شواهد مغنی به او نسبت داده است]ـ ح و رجوع شود به حواشی ابیات سیبویه از ابن سیرافی [۱: ۳۹۱]ـ ح

صاحب (الکتاب) گوید: مقصود شاعر: (ذاكَ رَبعٌ قَواءٌ) یا(هُوَرَبعٌ قَواءٌ)می باشد. و می‌گوید نظیرش دوبیت زیر است از شاعر دیگر:

هَل تَعرِفُ الیومَ رسمَ الدّارِ والطَّلَلا كَما عَرَفْتَ بِجَفنِ الصَّیقَلِ الخِلَلا[۲]
دارُ لِمَروَةَ، إذ أهلي وأهلُهُمُ بِالكانِسيَّةِ[۳] تَرعَى اللَّهوَوالغَزَلا

کأنّه گفته است: (تِلكَ دارٌ)

۱ ـ آیا نشان خانه محبوب و خرابه های آنرا امروز می شناسی؛ آنچنانکه شمشیر صیقل شده، با غلاف پرنقش و نگار را شناخته ای؟

۲ ـ اینجا خانه مروة بود، در آن هنگام که خانواده من و قوم و قبیله آنها در کانسیة به تفریح و عشقبازی سرگرم بودند.

شیخ ما رحمة الله علیه گفته است[۴]: شاعر بیت اوّل را بر این قاعده که ربع بدل از طلل باشد نگذاشته، و کلمه وقتی مبدل منه می شود که مانند بدل یا اکثر از بدل است، و بدل آوردن از کلمه ای که کمتر از خودش باشد باطل و غیرقابل تصوّر است. و این روش رایج شعرا است هنگامی که دیار و منازل را بیاد می آورند. و همان‌طور که مبتدا را اضمار می‌کنند و خبر را رفع می‌دهند گاهی هم فعل را در اضمار می‌گیرند و مفعول را منصوب می‌آورند. مانند بیت زیر که نیز از صاحب (الکتاب) است:

دیارَمَیَّةَ إذمَيٌّ تُساعِفُنا وَلایَرىٰ مِثلَها عَجَمٌ ولاعَرَبٌ[۵]

بیاد آردیاز و کوی مَیَّة را در آن هنگام که او با ما مساعدت می‌کرد و روی سازگاری داشت. مانند میّه را کسی درعرب و عجم نخواهد دید.

چنانکه می بینید شعر فوق را به نصب کلمه «دیار» خوانده است بنابراضمار فعل. کأنه گفته است: اذکر دیارمَیَّةَ.

از مواضعی که در آن حذف مبتدا رایج است قطع و استیناف است. بدین معنی که: کلام را مثلاً به ذکر شخصی شروع می‌کنند. و قسمتی از مطلب مربوط به او را بعنوان مقدّمه می‌آورند. سپس

---

۲ ـ اَلخِلَّة: (به کسر خاء) غلاف شمشیر که پوشش آن از پوست باشد. و گفته اند بمعنی آستری است که غلاف شمشیر بوسیلهٔ آن پوشیده می شود. و در اینجا این معنی نیست. ح.ن

اَلجَفن: بمعنی نیام شمشیر. اَلصَّیقَل: بمعنی شمشیر صیقلی شده. ش. این دو بیت در ملحق دیوان ابی ربیعه، ص ۴۸۹ ـ آمده است. و محقق در قسم ثالث، در ذکر منسوب به عمربن ابی ربیعه ثابت کرده که در اصول دیوان شعر او نیست.ح

۳ ـ اَلکانِسیَّة: نام محلّی است.ش

٤ ـ مقصود از شیخ همان مؤلّف کتاب (شیخ عبدالقاهر جرجانی) است.م

۵ ـ بیت از «ذوالرُّمَّة» می باشد [دیوان، ۱: ۲۳]ـح

کلام اوّل را برحال خود گذاشته کلام دیگری را شروع می‌کنند، و چون چنین کردند در اکثر مطالب خبر را بدون مبتدا می‌آورند. نمونهٔ آن ابیات زیر است:

فَعِلَمْتُ أنّی یَومَ ذا … کَ مَنازِلٌ کَعباً ونَهدا

قَومٌ إذا لَبِسُوا الحَدیـ … دَتَنَمَّرُوا حَلَقاً وقِدّا[۶]

من موقعیّت خود را درمیان قبیله کعب و نهد در آن روز (روز جنگ) دانستم. آری قوم من همین کسانی هستند که چون لباس آهنین پوشند درشکل و خوی همانند پلنگ می شوند [و نیز بدین وسیله تنفّر و انزجار خود را نسبت به دشمن نشان می دهند.

نمونه ۲

هُمُ حَلُّوا مِنَ الشَّرَفِ المُعَلّیٰ … ومِن حَسَبِ العَشیرةِ حیثُ شاؤا

---

۶ ـ تَنَمَّرَ: از جهت شکل و خوی خود را شبیه گرگ نمود. اَلقِدّ، به کسر قاف: جلد و پوست که از آن زره‌هائی موسوم به (یَلَب) ساخته می شود (یَلَب، به فتح اوّل و دوّم: زره‌های یمانی بوده که آنرا از پوستهائی که به همدیگر دوخته می شد درست می‌کردند. (این کلمه اسم جنس است و واحدش «یَلَبة» می باشد). عمروبن کلثوم گوید:

عَلَینا البیضُ والیَلَبُ الیَمانیّ … وَاسیافٌ یَقُمنَ وَینحَنینا.م

در مورد کلمه «حَلقا» در نسخ کتاب بصورت حاء مهمله روایت شده است. اما این کلمه مرا به شک انداخت، لذا مراجعه کردم، و متوجّه شدم که تاج العروس این کلمه را با حاء معجمه نقل کرده می‌گوید: یعنی: خود را شبیه گرگ نمودند، بمناسبت اختلاف رنگ رشته های آهن در زره‌های آنها. به نظر من کلمه «خُلقا» به ضمّ خاء و «قَد» به فتح قاف در معنی بیت بهتر و روشنتر است. یعنی آنها در اخلاق و درقیافه و شکل اندامشان خود را شبیه پلنگ نمودند. لکن استاد در حاشیه یادداشتهای درس خود تصریح کرده است که: این دو بیت از عمروبن معدی کرب است. و کلمه «تنمروا» در اینجا یعنی: خود را شبیه پلنگ کردند، بجهت اختلاف رنگهای پوست و آهنی که درزره است و «قد» لباس پوستی است که درجنگ می پوشند، و این همان «یلب» است. و یلب بنابر اختلاف روایات یا پوشش سر است بطور خاص، و یا همان زره‌هائی است که از جنس پوست و چرم است، و رنگ این حلقه‌های آهن و رنگ آن پوستها شبیه است به رنگهای مختلف بدن پلنگ و کلمه «حلق» در بیت مذکور با حاء مهمله بمعنی قطع می باشد. و آن عبارت است از حلقه‌های زره. و از این حلقه‌ها به خود زره تعبیر می شود. و مقصود از «کعب» در بیت مذکور بنی حارث پسر کعب است. و اینها از قبیله مذحج‌اند. «مذحج» به فتح اوّل و کسر سوّم پدر قبیله‌ای است از یمن. و بنابر قول سیبویه «میم» جزء کلمه است. (نهد) از قبیله «قضاعة» قضاعة پدر قبیله‌ای است از یمن و او قضاعةبن مالک بن حمیربن سباء است. بین این رئیس قبیله و قبیله مذحج جنگهائی بوده است. وقتی کسی نسبت به دیگری تنکر و انزجار دارد می‌گویند: لَبِسَ فلانٌ جِلدَ النَّمرلِفُلانٍ. و عادت ملوک عرب این بود که چون برای کشتن کسی اتفاق‌نظر می‌کردند لباسی از پوست پلنگ می پوشیدند، آنگاه به قتل شخص موردنظر فرمان می دادند. اهـ. استاد در تفسیر بیت به ضبط لسان‌العرب اعتماد کرده است. لسان‌العرب پس از توضیح کلمه «حلقا و قدا» گفته است این دو کلمه بنابر تمیز بودن منصوب شده، و تنکر و انزجار مجازاً به حلق و قد نسبت داده شده است. زیرا این معنی سبب تنکر است نه سبب «حلق و قد» و کأنّه گفته است: حلقه‌ها و رشته‌های زره آنها انزجار و تنفر یافته‌اند. و چون فعل را برای این دو کلمه قرار داده است بنابر تمیز بودن منصوب شده‌اند. کما اینکه گفته می شود: تنکرت اخلاق القوم. ش

دو بیت مذکور از قصیدهٔ حماسی، دیوان معد یکرب: ٦٤ ـ ح

بُناةُ مکارمٍ وأُساةُ کَلْمٍ　　　دِماؤُهُمُ مِنَ الکَلَبِ الشِّفاءُ[۷]

اینها کسانی هستند که از شرافت و علوّمقام و ارزش خانوادگی هرجا که خواسته اند فرود آمده اند. مکارم اخلاق را هم اینها بنیانگذارند، و زخمها و جراحات را هم اینان طبیب اند، ومرهم می نهند. خونهاشان نیز شفای بیماری کلب است. [یعنی: ممدوح و خویشانش از طینت ملوک اند]

نمونهٔ ۳:

رَآنی عَلیٰ مابی عُمَیْلَةُ، فَاشتَکیٰ　　　اِلیٰ مالَهُ حالی: اَسَرَّ کَماجَهَر

غُلامٌ رَماهُ اللهُ بِالخَیرِ مُقبِلاً　　　لَهُ سیمیاءُ لا تَشُقُّ عَلَی البَصَر[۸]

او مرا دید با آن کسالتی که داشتم، و ناراحت شد از اینکه کسالت من به آن وضع کشیده شده بود. و بعد همان قدر که اظهار شکایت کرد باطناً هم ناراحت گردید. او جوانی است که (خداوند همیشه خیر برایش پیش آورد) چهره اش بس زیباست، طوری که چشم از نظر کردن بر او هیچ گاه خسته و ملول نمی شود.

نمونهٔ ٤:

اِذا ذُکِرَ ابنَا العَنبَریَّةِ لَم تَضِقْ　　　ذِراعی، وأُلقی باسَتِهِ مَن اُفاخِرُ

هِلالانِ حَمّالانِ فی کُلِّ شَتوَةٍ　　　مِنَ الثِّقلِ مالا تَستَطیعُ الاَباعِرُ[۹]

---

۷ ـ لحیانی گوید: خوی مرد کلب این طور می شود که دیگری را گاز می گیرد، در آن حال نزد مرد شریفی می آیند. و او از خون انگشتانش قطراتی به آنها می دهد، بیمار کلب را از آن خون می نوشانند و بهبودی می یابد، این را استاد پس از آنکه بیت کمیت را آورده نوشته است:

اَحلامُکُم لِسقامِ الجَهلِ شافیةٌ　　　کَما دِماءُکُمْ یَشفی بِهَا الکَلَبُ. ش

عقلهای شما شفادهندهٔ بیماری جهل است. کمااینکه خونهای شما مرض کلب را شفا می دهد. ش ـ این دو بیت از ابی برج قاسم بن حنبل المرّی، از ابیاتی است درباب زفر بن ابیّ هاشم بن مسعود بن سنان. [حماسهٔ ابی تمام به شرح مرزوقی، ٤: ۱٦۵۸]ـ ح

۸ ـ در روایتی بجای «مقبلا» «یافعا» ضبط شده، و در روایت دیگر: «بالحسن مقبلا» آمده است. السیمیاء. حسن و زیبائی. لا تشق علی البصر: چشم از ادامهٔ نظاره کردن به او خسته و ملول نمی شود. و بصورت «لایشق لهاالبصر» نیز گفته می شود. یعنی: چشم خود را برای نظر کردن به او باز نمی کند زیرا مانند خورشید نورش خیره کننده است، و چشم بیننده را می زند. ش

این دو بیت از حماسیة، از اسید بن عنقاء فزاری دربارهٔ عُمَیلهٔ فزاری است که اموالش را با او تقسیم کرده او را از فقر نجات داده بود. [حماسیة، ٤: ۱۵۸٦]ـ ح

۹ ـ آلهلال: شتر لاغر، و پسر زیبا. استاد گوید: مراد در اینجا همین معنی است و لذا مصنف قطع از صفت را انتخاب کرده و کلمه «حَمّالان» را خبر دوّم گرفته است برای هِلالان نه صفت. اما قطع از صفت که بحث ما در آن است همان قطع «هلالان» تا آخر بیت است از ما قبل آن؛ با قرار دادن این کلمه در ابتدای کلام که برای مدح تجدید مطلع شود. اهـ. تبریزی گوید: معنی بیت آن است که: این دو پسر از جهت اشتهار و انتفاع در مقام و موقعیّت خود مانند دو هلال اند. ش. دو بیت از حماسهٔ موسی بن جابر، شاعر نصرانی جاهلی معروف به ابن لیلی است [۱: ۳٦۹]ـ ح

حمالان خبر دوم است نه صفت. کما اینکه اگر مثلاً می‌گفتید: رجلان حمالان، حمالان خبر می شد. در آن هنگام که از دو پسر عنبریة یاد می شود قدرت من در مدح آنها هیچ راه ضعف و زبونی نمی گیرد در حالی که هرفرد دیگر که من به او مباهات می‌کنم سقوط و نزول می نماید. این دو پسر همانند دو هلال اند که درهمه سختیها تحمل بارهای گران را می‌کنند؛ بارهائی که شتران قوی تاب تحمّل آنها را ندارند.

از مواردی که در این باب عادت است خبر را می آورند در حالی که بر مبتدای محذوف بنا شده است جمله‌ای است که پس از ذکر فردی ذکر می شود: فلانی جوانمردی است با این صفت. و اوصاف شگفت‌آورش چنین است و چنان. چنانکه در ابیات ذیل آمده است:

نمونه ۱:

اَلالافَتیً بَعدَ ابنِ ناشِرَةَ الفَتیٰ وَلاعُرفَ اِلّاقَدتَوَلّیٰ واَدبَرا

فَتیً حَنظَلیٌّ ماتَزالُ رِکابُهُ تَجُودُبِمَعروفٍ وتُنکِرُمُنکَرا[۱۰]

بدانید که بعد از کرم و جوانمردی ابن ناشرة هیچ جوانمردی وجود ندارد، و پس از او احسان و خیر از میان مردم رخت بربسته و پایان یافته است. او جوانمردی است حنظلی که مراکب او باجود و کرم نیکیها می‌کنند و بدیها و ناگواریها را هم دفع می نمایند.

نمونهٔ ۲:

سَأشکُرُعَمراً اِن تَراخَتْ مَنیَّتی اَیادیَ لَم تُمنَنْ،وَاِن هِیَ جَلَّتِ[۱۱]

فتیً غَیرُمَحجوبِ الغِنیٰ عَن صَدیقِهِ وَلامُظهِرالشَّکویٰ اِذَاالنَّعلُ زَلَّتِ

اگر مرگ به من مهلت دهد از عمر و سپاسگزاری خواهم کرد، از آن احسانهائی که هنوز هم قطع نشده است، با اینکه احسانهای او بسیار بزرگ بوده است. آری او جوانمردی است که هیچ گاه

۱۰ ـ حَنظَلیٌ نسبت است به «حَنظَلَة» و حنظله کریمترین قبیله بنی تمیم است. و به آنها «حَنظَلَةُ الاکرمون» گفته می شود. پدر این قبیله شخصی است بنام حنظلة بن مالک بن عمرو بن تمیم. م. رکاب، یعنی ستورانی که خوراک برای مردم حمل می‌کنند و این کار در حکم جود آنهاست به کار نیک. و از طرف دیگر همین ستوران مردان قبیله را بر پشت خود به میدان جنگ می برند، و این کار هم در حکم انکار منکر آنهاست. ش

این دو بیت از ابوحُزابه است [نام او ولیدبن حنیفه] از بنی ربیعه است و نسبش به قبیله تمیم می رسد. او شاعر عهد اموی و ساکن در بصره بوده است. [اغانی، ۲۲: ۲۷۱]-ح

۱۱ ـ کلمهٔ «عمرو» منصوب است بنابر حذف و ایصال. به عبارت دیگر: بنابر نزع خافض. استاد گوید: مقصود از «عمرو» «لِعَمرو» است. زیرا «شکر» بنفسه متعدی به دو مفعول نمی شود. در روایتی بجای «ان تراخت» «ماتراخت» آمده است. و جمله «آیادی لم تُمنَنْ» یعنی: نعمتهائی که تاکنون قطع نشده است. بلکه با وجود بزرگی، آن نعمتها استمرار دارد. ش- دو بیت از عبدالله بن زبیر اسدی است چنانکه در [الکامل، ۱: ۲۱٤] آمده است. او یکی از هجّائین بوده است. در خلافت عبدالملک بن مروان از دنیا رفته است. [اغانی: ۱٤: ۲۱۲]-ح

ثروتش از دوستش پنهان نیست. و اگر وقتی پای کسی بلغزد شروع به شکایت و گله نمی‌کند.

نمونهٔ ۳ از جمیل:

وَهَلْ بُثَینَةُ یا لَلنّاسِ قاضِیَتی دَینی، وفاعِلَةٌ خَیراً فَأجزیها

تَرنو بِعَینَیْ مَهاةٍ أقصَدَتْ بِهِما قَلبی عَشِیَّةَ تَرمینی وَأرمیها[۱۲]

هَیفاءُ مُقبِلَةً، عَجزاءُ مُدبِرَةً رَیّا العِظامِ بِلینِ العَیشِ غاذیها[۱۳]

آه‌ای مردم. آیا بثینهٔ دین مرا اُدا خواهد کرد و به من احسانی خواهد نمود تا من هم پاداشی به او بدهم؟ شبی او با دوچشم زیبا و درخشنده‌اش مرتب به من می‌نگریست‌ـدرحالی که قلب مرا هدف قرار داده‌بود، و تیرهای نگاهش را بسوی من رها می‌کرد. و من هم به او نگاه می‌کردم ـ بثینه باریک میان است و خوش سر و سینه و اندامش نرم و با طراوت است. گوئی اندامش را عیش و نوش غذا داده است.

نمونهٔ ٤ از گفتار جمیل:

اِنّی عَشِیَّةَ رُحتُ وهِیَ حَزینَةٌ تَشکُو اِلَیَّ صَبابَةً لَصَبورُ

وتَقولُ: بِتْ عِندی. فَدَیتُكَ لَیلَةً أشكُو إلَیكَ. فَإنَّ ذاكَ یَسیرُ

غَرّاءُ مِبسامٌ، كَأنَّ حَدیثَها دُرٌّ تَحَدَّرَ، نَظمُهُ مَنثُورُ[۱۴]

مَحطوطَةُ المَتنَینِ مُضمَرَةُ الحَشا رَیّا الرَّوادِفِ خَلقُها مَمكُورُ[۱۵]

---

۱۲ ـ المَهاة: گاو وحشی. زن را در زیبائی چشمان و سفیدی بدن به آن تشبیه کنند. از معانی دیگر این کلمه: مروارید درشت و بلور است که به این معنی هم بر زن اطلاق می شود. الرنو: ادامه نظر است با سکون چشم. أقصَدَتْ بِهِما قَلبی: تیرهای نگاهش به قلب من اصابت کرد و او را کشت. گفته می شود: أقصَدَتِ السَّهمِ، وقتی که تیراندازی می شود و به محل منظور اصابت می‌کند. و اقصد فلانا: نیزه زد به او و او را کشت. وأقصَد الحَیَّةَ: مار او را گزید و کشت. مراد شاعر از این بیت آن است که وقتی من و محبوبم با نگاه‌ها شروع به تیراندازی بجانب یکدیگر کردیم تیر نگاههای او بود که به قلب من اصابت کرد و مرا کشت. یعنی من در عشق مغلوب او شدم. ش

[دیوان جمیل: ۹۷]ـ ح

۱۳ ـ در روایت دیگر «ریاالعظام بلاعیب یری فیها» آمده است. الهیفاء: زنی که میان باریک و لطیف است. ریاالعظام: با طراوت و نرم. صفت است از «ری» ضد عطش.

۱٤ ـ (نظم)مبتداست، و (منثور) خبر آن. جمله صفت دوّم است برای «در» یا حال است از فاعل «تحدر» یعنی حرف زدن او گوئی دری است که از رشتهٔ مرتب و منظمش فرو می ریزد.

۱۵ ـ فتاة ممکورة: دختری که خلقتش زیباست. **محطوطة المتنین:** دو طرف پشت او بلند و برآمده است و مشخّص نیست اهـ. ح. ن.ـ و در یادداشتهای درس اضافه کرده است: متناالظهر: انچه را که کمر از طرف راست و چپ مفاصل از گوشت در بر می‌گیرد. بصورت مذکّر و مؤنث هر دو می آید، و گفته‌اند که (المتنان) و «المتنتان» دو جانب پشت است. و محطوطة المتنین: دو جانب کشیده پشت است. و ازهری گفته است که این کلمه بمعنی زیبا و متناسب اندام است.

مضمرة الحشا: کمر باریک و نرم‌اندام.م

شب بود که بسراغ محبوب رفتم درحالی که بسی اندوهناک بود. از سوز عشق به من شکایت می‌کرد ولی شکیبائی می نمود. از من خواست که: یک امشب را نزد من بمان ای من به فدای تو. بمان تا گله ها و شکایتهای خود را با تو درمیان بگذارم. این خواسته من برتو دشوار نیست. محبوب من زیباروی و سیمین تن است. گشاده چهره و خندان است. سخنش گوئی مرواریدهائی است که از رشته فرو می ریزند سینه و پشتش صاف و خوش اندام است، و کمرش باریک و نرم و لطیف، و شکل و خلقتش زیباست.

نمونهٔ ۵:

قول «أُقَیشر» دربارهٔ پسرعمش «موسر» که از او چیزی درخواست نمود ولی «موسر» چیزی به او نداد و گفت: چقدر از مال خودم به تو بدهم و تو در شرب خمر خرج کنی؟ به خدا قسم که دیگر به تو احسان نخواهم کرد. أُقَیشراورا رها کرد تا وقتی که قبیله موسر در مجلس عمومی خود جمع شدند، و موسر هم درمیان آنها بود. اقیشر شکایت پسرعمّ را به آن قوم نمود، و پسرعمّ را مذمّت کرد. موسر به او حمله کرد و او را سیلی زد. اقیشر شروع به گفتن این ابیات نمود:

سَریعٌ اِلَی ابنِ العَمِّ یَلطِمُ وَجهَهُ　　　ولیسَ اِلیٰ داعِی النَّدیٰ بِسَریعِ[16]

حَریصٌ عَلَی الدُّنیامُضیعٌ لِدینِهِ　　　ولیسَ لِما فی بَیتِهِ بِمُضیعِ

این کسی است که در سیلی زدن به پسرعمش سرعت می‌گیرد امّا نسبت به کسی که از او تقاضای احسان می‌کند سرعتی ندارد. این مردی است که به دنیا بسی حرص می ورزد، و دینش را تباه می‌کند. ولی آنچه را که در خانه دارد به هیچ عنوان از دست نمی دهد.

* * *

اکنون در تمام ابیات مذکور دقّت کن، و آنها را یکی یکی در ذهن خود جای ده، و به موقعیّت هریک در نفس، و لطافت و ظرافتی که از آنها احساس می‌کنی خوب تأمّل نما. می بینی که اگر به موضع حذف این نمونه ها مرور کنی، و سپس ذهن خود را از آنچه احساس می‌کنی خالی سازی. آنگاه در آنچه احساس کردی خوب دقّت نمائی، و بعد خود را وادارسازی کلماتی را که شاعر حذف کرده است برگردانی، و بصورت الفاظ خودت درآوری. ودر گوش خود جای دهی می فهمی که آنچه را من گفتم به همان گونه ای است که ذکر نمودم. و می فهمی چه بسیار حذفی که چون

۱۶|- این بیت از شواهد صنعت ردُّ الْعَجُزِ عَلَی الصّدر [و به اصطلاح متأخران: تصدیر] نیز می باشد؛ در کلمهٔ (سریع) ابتدا و انتهای بیت. ابیات مذکور در بحر طویل است. معاهد. ج۳- ص۲۴۲- م

نام شاعر، مغیرة‌بن عبدالله‌بن معرض و لقب او[أُقیشر] است. او شاعر اسلامی است و عمری طولانی یافته و پس از ۸۰ سال از هجرت، از دنیا رفته است. [دو بیت مذکور از دیوان او، ص ۷۳]- ح

گردنبند زیبا است و اساس و محور آرایش معنی است. اگر می خواهی بدانی در این باب چه نمونه‌ای است که شاهدی صادقتر، و دلالتش بیشتر است به ابیات زیر از عبدالله بن زبیر توجه کن که چگونه از طلبکار خویش که کار را بر او تنگ گرفته است سخن می‌گوید[۱۷]:

نمونهٔ اول:

عَرَضتُ عَلىٰ زَيدٍ لِيَأخُذَ بَعضَ ما يُحاوِلُهُ قَبلَ اعتِراضِ الشَّواغِلِ
فَدَبَّ دَبيبَ البَغلِ يَألَمُ ظَهرُهُ وَقالَ: تَعَلَّمْ أنَّني غَيرُ فاعِلِ
تَثاءَبَ حَتّىٰ قُلتُ داسِعُ نَفسَهُ وَأخرَجَ أنياباً لَهُ كَالمَعاوِلِ

به زید پیشنهاد کردم مقداری از آنچه طلبکار است قبل از پیش آمدن موانع و مشکلات بگیرد (و بقیه را بعداً) او خود را حرکتی داد مانند حرکت قاطری که پشتش از درد و زخم ناراحت است. و گفت: بدان که این پیشنهاد را قبول نخواهم کرد. او در حالی که دندانهای زشت شبیه به تیشه اش را به من نشان می داد آنقدر خمیازه کشید، و اظهار کسالت کرد که گفتم بزودی جانش را از دهانش بیرون می افکند. در بیت سوم، جمله در اصل: «هُوَداسِعُ نَفسه» بوده است. یعنی از شدت ناراحتی، و در پافشاری برای گرفتن طلب خودگوئی جانش را می خواهد از سینه اش خارج کند؛ همان‌طور که شتر در بلند شدن و برخاستن شش خود را از دهان خارج می سازد.

و نیز می بینید که ساختمان و هیئت کلام طوری است که می خواهد شما مبتدا را فراموش کنید، یا آنرا از میدان وهم خود دور سازید. می‌کوشد که مبتدا به خاطر شما خطور نکند، و خود را در ضمیر شما نشان ندهد؛ همچون شیئی که اکراه می شود در محلّ خود قرار گیرد، یا چیزی است بسیار سنگین که از سقوط آن احتراز می‌کنند.

از نمونه های لطیف در باب حذف، گفتار بکر بن نَطّاح است[۱۸]:

اَلعَينُ تُبدي الحُبَّ وَالبُغضا وَتُظهِرُ الإبرامَ وَالنَّقضا
دُرَّةُ مـا أنصَفتِني فِي الهَوىٰ وَلا رَحِمْتِ الجَسَدَ المُنضىٰ
غَضبىٰ، وَلا وَاللهِ يا أهلَها لا أطعَمُ البارِدَ أو تَرضىٰ

این چشم (یعنی چشم محبوبه ام دُرّة) هم دوستی را آشکار می‌کند و هم دشمنی را پیشنهاد مرا

---

۱۷ - این ابیات در هجو طلبکار است. و شاعر در آن طلبکار بیرحم و سختگیر را به قاطر بیرحم و خشن تشبیه کرده است.م
این ابیات را [اغانی، ۱٤: ۲۲۷] در مورد هجای مردی به نام «ذئب» آورده است.ح

۱۸ - [اغانی، ۱۹: ٤۹]- او شاعری نیکو شعر بوده است و در عهد عباسی می زیسته، و مردی شجاع و سوارکار بشمار می رفته است. گفته اند که او گدائی می‌کرده ولی از این کار دست بازداشته است.لذا ابودلف او را در جزء لشکریان آورده و حقوق و مقرّری دائم برایش قرار داده است.ح

هم می‌خواهد بپذیرد و هم می خواهد ردّ کند. ای دُرّة، در طریق عشق با من انصاف روا نداشتی، و به جسم آب شده من رحم نکردی. دُرّة بسیار غضبناک است. قسم به خدا ای خانواده درّة، من راضی نیستم که او غضبناک باشد. من دیگر آب سرد و گوارا نخواهم چشید مگر وقتی که او از من راضی شود.

این ابیات را شاعر درباره محبوبه اش که او را بسیار دوست می داشته گفته است، این محبت او را تحریک نموده، و بسوی خانواده محبوبه اش کشانده است. ولی آنها دُرّة را از ملاقات با او منع کردند. شاهد در کلمه «غضبی» است که لامحاله بایستی گفت: هی غضبی یا غضبی هی، بوده است. و البته متوجه می شویم که چگونه نفس از اظهار این محذوف خود را کنار می‌کشد، و به اضمار آن انس می ورزد، و ملاحظه می‌کنیم که اگر بخواهیم محذوف را در لفظ آوریم چگونه ملاحت و لطف کلام از میان می رود.

نمونه ۳ـ از نمونه های بسیار زیبا در این باب گفتار شاعر دیگری است در پاسخ زوجه اش که به او خطاب کرده درجود و کرم ملامتش می نماید.

قالت سُمَيَّةُ قدغَوَيتَ بِأن رَأَتْ   حَقّاً تَنَاوَبَ مالَنا ووُفُودا
غَيٌّ لَعَمْرُكِ لاأزالُ أعودُهُ   مادامَ مالٌ عِندَنامَوجُودا

«سمیة» به من گفت: تو گمراه شده‌ای. چون دیده است که واقعاً ثروت ما بر واردین مایی در پی پخش می شود. آری این عمل من گمراهی است. اما قسم به جان توای سمیة، مادامی که ثروتی در دست ماست همیشه بر این عادت خواهیم بود.

یعنی این صفت و این عادت نوعی گمراهی است که می خواهم همیشه براین عادت باشم. پس تو ای سمیة ملامت را رها کن «که ملامت تو سودی ندارد».

***

خلاصهٔ فصل سیزدهم ـ مبحث ۲

حذف مفعول به

مقدّمه ـ در اینجا اصلی است و آن این است که وضع فعل با مفعولی که فعل به آن متعدّی می شود همان وضعی است که فعل با فاعل دارد. یعنی همان‌طور که در جملهٔ: ضَرَبَ زَیدٌ، زدن را بعنوان فعل مخصوص برای زید اثبات می‌کنیم نه مطلق زدن را، در جملهٔ: ضَرَبَ زَیدٌ عَمراً، هم غرض ما این است که ارتباط ضربی را که از زید حادث شده و بر عمرو واقع گردیده است برسانیم. پس فاعل و مفعول در اینکه عمل فعل در هر دو موجود است با هم مشترک‌اند، و لذا فعل فاعل را رفع داده تاارتباط ضرب را از جهت وقوعش از زید بفهماند، و مفعول را نصب داده تا این ارتباط را از جهت وقوعش برعمرو برساند.

حال گوئیم: اغراض ادبا در مورد ذکرافعال متعدّی مختلف است: گاهی فعلهائی متعدّی را در جمله می آورند، و هدفشان آن است که به اثبات معناهائی که از آن افعال برای فاعلها درنظر گرفته شده‌است اکتفا کنند؛ بی آنکه ذکر مفعولها را در جمله مطرح نمایند. گوئی برای فعل متعدّی مفعولی تصوّر نمی‌کنند نه لفظاً و نه تقدیراً درنتیجه فعل متعدّی همچون غیرمتعدّی می شود. مانند جملات زیر:

فُلانٌ یَحُلُّ وَیَعقِدُ، ویَأمُرُ وَیَنهی، ویَضُرُّویَنفَعُ.

در این نوع جمله ها مقصود شما فقط اثبات معنی است برای فاعل بصورت کلّی و مطلق؛ بی آنکه سخن از مفعول به میان آید. مثل این است که گفته ایم: حلّ و عقد و امر و نهی و سود و زیان همه اینها رو به سوی فاعل دارند.

مثالِ قرآنی آن: وَاِنَّهُ هُوَاَضحَكَ وَاَبکیٰ، وَاِنَّهُ هُوَاَماتَ وَاَحییٰ.

مقصود این است که این امور تنها از چنین فاعلی میسّر است، یا تنها درشأن اوست و از کسی جز او ساخته نیست. در اینجا فعل متعدّی نمی شود. زیرا متعدی شدن فعل مفهوم و مقصود را تغییر می دهد. بدین معنی که: وقتی می‌گوئیم: هُوَیُعطِي الدَّنانیرَ. می خواهیم بگوئیم که دینارها همه در عطای او داخل می شوند، یا اوست که بخصوص دینار عطا می‌کند نه غیر او. خلاصه غرض ما بیان

چیزی است که اعطاء آنرا در برگرفته است نه اعطای فی نفسه. و طرف کلام ما هم کسی است که عطائی برایش ثابت بوده امّا عطای دنانیر ثابت نبوده است.

وجه دوّم، موردی است که فعل دارای مفعول است، و مفعول هم مقصود است و هم معلوم امّا در لفظ محذوف می باشد چون حال برآن دلالت می‌کند. و این دو نوع است: خفیّ و جلیّ. نوع خفیّ صنعت در آن داخل می شود، بعکس جلیّ که صنعتی در آن نیست.

نوع جلیّ مانند: اَصغَیتُ اِلَیهِ. که مقصود (اَصغَیتُ اُذُنی اِلَیه) می باشد. امّا نوع خفیّ، اقسام مختلف دارد: یک قسم این است که فعل را ذکر می‌کنیم، و در نفس خودمان هم مفعول مخصوصی دارد ولی یا بجهت آنکه ذکری از آن رفته، و یا قرینه حالیّه دلالت برآن دارد خود را به فراموشی می اندازیم، و ایهام می‌کنیم که آن فعل را تنها به آن جهت ذکر نکرده‌ایم که نفس معنایش ثابت است ؛ بی آنکه آنرا به کلمه‌ای متعدّی کنیم ، و مفعولی را در زمینهٔ آن بیاوریم. مانند بیت زیر:

شَجْوُ حُسّادِهِ وَغَیظُ عِداهُ   اَن یَریٰ مُبصِرٌ وَیَسمَعُ واعٍ

اندوه حاسدان او (ممدوح) و خشم دشمنانش این است که چرا بیننده‌ای مکارم او را می بیند، و شنونده‌ای اوصاف اورا می شنود.

نوع دیگر آنکه، مفعولی است معلوم و مقصود، و ثابت است که آن فعل مفعولی غیر آنرا ندارد، به قرینه لفظ یا حال، امّا او را دور می سازیم و خود را به فراموشی می اندازیم؛ برای آنکه مثلاً عنایت طرف براثبات فعل برفاعل زیادتر شود. مانند:

فَلَوانَّ قَومی اَنطَقَتْنی رِماحُهُم   نَطَقتُ، وَلٰکِنَّ الرِّماحَ اَجَرَّتِ

اگر قوم من نیزه‌هاشان را بحرف می آوردند (همراه من می آمدند و مرا یاری می دادند) زبان من هم باز می شد (من پیروز می شدم) امّا نیزه ها مرا به سکوت واداشت. «اَجَرَّتْ» فعلی است متعدّی (یعنی اَجَرَّتْنی بوده) که اگر مفعول را می آورد خلاف غرض شاعر می شد. چون گوینده می خواهد خودداری زبانها را از گفتار از جانب نیزه ها اعلام دارد. و اگر می‌گفت «اَجَرَّتْنی» توهم می شد که مقصود شاعر آن بوده که نیزه ها زبان او را بسته اند. مفعول را از آن جهت ذکر نکرده است که عنایت برای اثبات سکوت وعدم نصرت خالص و منحصر گردد.

نکته دیگر: در این جمله مقصود گوینده آن است که توجّه شنونده را نسبت به اثبات فعل زیاد نماید. یعنی می خواهد بگوید که از گرفتاریهای بدقوم من، و خودداری آنها از جنگ آن است که شخص مثل مرا ساکت می‌کند. و دشمنان وقتی برضدّ قومی با هم متّحد می شوند که شاعر آن قوم لال گردد و نتواند سخن بگوید.

نمونهٔ دیگر: قَدکانَ منكَ مایُؤلِمُ[1]. مقصود این است که وضع تو هر فرد انسانی را دردمند می‌کند.

مثال از قرآن مجید: ولَمّاوَرَدَماءَ مَدیَنَ وَجَدَعَلَیهِ اُمّةً مِنَ النّاسِ یَسقُونَ، وَوَجَدَ مِن دونِهِمُ امرَأتَینِ تَذودانِ، قالَ ماخَطبُکُما؟ قالَتا: لانسقی حَتّی یُصدِرَ الرِّعاءُ وأبونا شَیخٌ کَبیرٌ. فَسَقیٰ لَهُما.

***

قسم دیگر از حذف مفعول در گفتار بحتری:

اِذا بَعُدَتْ اَبلَتْ وانْ قَرُبَتْ شَفَتْ فَهِجرانُهایُبلی، وَلِقیانُهایَشفی

وقتی که دور می شود به بلا گرفتار می‌کند، و زمانی که نزدیک می شود شفا می دهد. دوریش بلا می آورد و دیدارش شفا.

می خواهد بگوید که بلا در دوری او امری است واجب و ملازم، کأنّه بلا داخل در طبیعت هجران است. و هم این گونه است حال شفا با قرب.

---

۱ - از جانب تو امری دردآور بوجود آمده است.

فصل سیزدهم ـ مبحث ۲

حذف مفعول به

درباب حذف، ما موضوع را از مبتدا شروع کردیم. یعنی همان حذف اسم، زیرا مبتدا غیر از اسم چیزی نیست. در اینجا می خواهیم حذف را در مفعول بطور خاصّ طرح کنیم. زیرا احتیاج به این بحث محسّوستر، و خصوصیّت آن با مطالبی که ما درصدد تحقیق آنها هستیم بیشتر است. نکات لطیف هم در مفعول به زیادتر و جهات حسن و زیبائی که بسبب حذف مفعول به آشکار می شود جالبتر و نمایانتر است.

در اینجا اصلی است که لازم است آنرا به خاطر داشت. و آن اینکه: حال و وضع فعل با مفعولی که فعل به آن متعدّی می شود همان حال و وضعی است که فعل با فاعل دارد. همان گونه که وقتی می‌گوئی: ضَرَبَ زَیدٌ. فعل را به فاعل اسناد می دهی، ومقصود تو از کلام آن است که این ضرب را بعنوان فعلی برای زید اثبات کنی نه وجود ضرب را فی نفسه و بطور مطلق، وقتی هم که فعل را به مفعول متعدّی می‌کنی، و می‌گوئی: ضَرَبَ زَیدٌ عَمراً، غرض تو این است که ارتباط و التباس ضربی را که از اسم اوّل به اسم دوّم واقع شده، و وقوع این فعل را برعمرو افاده نمائی. پس فاعل و مفعول در اینکه عمل فعل در هر دو موجود است مشترک اند. و این بدان جهت است که ارتباط و التباس معنائی که فعل ضرب از آن معنی مشتقّ است به فاعل و مفعول هردو فهمیده می شود. و لذا فعل ضرب فاعل را رفع داده تا ارتباط ضرب از جهت وقوعش از زید مفهوم گردد، و مفعول را نصب داده تا ارتباط ضرب از جهت وقوعش برعمرو معلوم شود. و مقصود از این جمله آن نیست که وقوع ضرب را فی نفسه اعلام کنیم. بلکه اگر وقوع و وجود ضرب بطور کلّی، و بی آنکه به فاعل یا مفعولی نسبت داده شود مراد بود بایستی اینگونه تعبیر می شد: «کانَ ضَربٌ». یا «وَقَعَ ضَربٌ» یا «وجِدَ ضَربٌ» و امثال اینها، یعنی الفاظی که وجود مطلق و مجرّد را در شئ افاده می‌کنند.

حال که این اصل کلّی شناخته شد لازم است بگوئیم که اغراض ادبا در مورد ذکرافعال متعدّی مختلف است. گاهی فعلهائی متعدّی را در جمله ای می آورند و هدفشان آن است که اکتفا کنند به اثبات معناهائی که از آن افعال برای فاعلها درنظر گرفته شده‌است، بی آنکه ذکر مفعولها را

در جمله مطرح نمایند. و چون کلام به این طریق ادا شود فعل متعدّی همچون غیرمتعدّی خواهد بود. گوئی گوینده کلام دراین مقام است که شما مفعولی برای آن فعلها تصور نکنید، نه لفظاً و نه تقدیراً. مانند جملات زیر:

فُلانٌ یَحِلُّ ویَعقِدُ و یَأمُرُو یَنهی و یَضُرُّو یَنفَعُ.

و نیز مانند این جملات: هُوَیُعطی وَیَجزِلُ و یَقری و یُضیفُ. که مقصود درتمام این جملاتِ فقط اثبات معنی است فی نفسه برای فاعل بصورت مطلق و کلّی؛ بدون آنکه سخن از مفعول به میان آید. حتی مثل این است که گفته اید: صارَالیهِ الحَلُّ والعَقدُ وصارَبِحَیثُ یَکونُ مِنهُ حَلٌّ وعَقدٌ وَامرٌوَنَهیٌ وضَرٌّونَفعٌ.

برهمین میزان است قول خدای تعالی: قُل هَل یَستَوِی الَّذینَ یَعلَمونَ وَالَّذینَ لایَعلَمونَ[1]؟ یعنی آیا یکسان اند کسانی که علم دارند با کسانی که علم ندارند؟ (بدون آنکه قصد تصریح به معلوم در کار باشد) و آیهٔ دیگر: وانَّهُ هُوَاَضحَکَ وَاَبکی وانَّهُ هُوَاَماتَ وَاَحیی[2]. وآیهٔ دیگر: وانَّهُ هُوَاَغنیٰ وَاَقنیٰ[3]. یعنی خداست که زنده کردن و میراندن از او ساخته است، و اوست که عطا می‌کند و نگه می‌دارد.

و همین گونه است هرجمله ای که در آن مراد آن است که معنی فی نفسه اثبات شود بصورت فعلی برای فاعلی. و هرجمله ای که در آن مقصود این است که اخبار شود که تنها درشأن آن فاعل است که چنین فعلی از او ساخته می باشد. یا منظور آن است که گفته شود این کار از کسی جز او بوقوع نمی پیوندد. در این موارد فعل متعدّی نمی‌گردد زیرا تعدیهٔ فعل غرض کلام را نقض می‌کند، و مقصود را تغییر می دهد.

آیا ملاحظه نمی‌کنی که وقتی می‌گوئی: هُوَیُعطِی الدَّنانیرَ، منظور این است که خواسته ای به شنونده اعلام کنی که دینارها همه درعطای او داخل می شوند؟ یا خواسته ای بگوئی که او بخصوص دینار عطا می‌کند نه غیر آنرا؟ بطور کلّی منظور تو بیان جنس چیزی است که اعطا آنرا در برگرفته است نه اعطای فی نفسه. بدین ترتیب روی سخن تو با کسی نیست که اعطائی را که به وجهی از وجوه از فاعل واقع شده باشد نفی کرده است. بلکه طرف تو کسی است که برای او اعطائی روشن و ثابت است امّا اعطای دینار در مورد او ثابت و روشن نیست. این نکته را لازم است کاملاً بفهمی. زیرا اصلی است مهمّ با نتیجه ای بزرگ.

---

۱ ـ زمر/۹

۲ ـ نجم/۴۳ و ۴۴

۳ ـ نجم/۴۸

این یک نوع خالی بودن فعل از مفعول بود. یعنی موردی که فعل مفعولی ندارد تا تصریح به آن ممکن باشد.

نوع دوّم موردی است که فعل دارای مفعول است، و مفعول هم مورد قصد، و قصد هم معلوم است امّا مفعول لفظاً حذف می شود بلحاظ آنکه قرینهٔ حالیّه برآن دلالت می‌کند. این نوع منقسم می شود به جلیّ و خفیّ. نوع جلیّ که صنعتی در آن نیست. و نوع خفیّ که صنعت در آن داخل می شود. جلیّ آن مانند: اَصْغَیتُ اِلیهِ[۴]. که مقصود «اُذُنی» است. یا مانند: اَغْضَیتُ عَلَیه[۵]. که مراد «جفنی» است.

اما نوع خفیّ که صنعت در آن بکار می رود انواع مختلف دارد. یک نوع آن این است که فعل را ذکر می‌کنیم در حالی که فعل در ذهن ما مفعول مخصوصی دارد که محلّ آن در کلام نیز معلوم است ولی مفعول را نمی آوریم، یا بجهت آنکه ذکری از آن رفته است، و یا بدان جهت که قرینهٔ حالیّه برآن دلالت می‌کند خود را به فراموشی می اندازیم، و آنرا مخفیّ می داریم، و چنین ایهام می‌کنیم که آن فعل را نیاورده ایم مگر بدان جهت که نفسِ معنای آن ثابت و محقّق است بی آنکه آنرا به کلمه ای متعدّی سازیم، یا مفعول را در کلام مطرح کنیم. مثال آن گفتار بُحتری است[۶]:

شَجْوُ حُسّادِهِ وَغَیظُ عِداهُ اَن یَریٰ مُبصِرٌ وَیَسمَعُ واعٍ

غصّه و درد حاسدان او «ممدوح» و خشم و غیظ دشمنانش این است که بیننده ای (مکارم او را) ببیند و شنونده ای، (اوصاف او را) بشنود. یقیناً مقصود شاعر این است که: اندوه حاسدان و غیظ دشمنان ممدوح این است که کسی محاسن او را ببیند یا اوصاف او را بشنود. لکن شما می فهمید که شاعر با این بیان، علم به این محذوف را گوئی از ذهن خود ربوده، و صورت آنرا از وهم خویش دور داشته است تا به این وسیله آن معنای عالی و آن هدف خاصّ را جهت ممدوح خود تأمین نماید. در اینجا شاعر خلیفه «المعتزّ» را مدح می‌کند، و به خلیفهٔ دیگر «المستعین» تعریض می‌نماید. یعنی خواسته است بگوید که محاسن و فضائل المعتزّ محاسن و فضائلی کامل است، و کافی است که در این باب دیده ای بر آن محاسن و فضائل بیفتد و گوشی آنها را بشنود تا بفهمد که او بحقیقت شایسته خلافت است، و او فردی است منحصر که حدی را یارای آن نیست تا با مقام و مرتبه او به ستیزه برخیزد، ولذا می بینی تنها چیزی که به اندوه و غیظ حاسدانِ او

---

۴ ـ به او گوش فرا دادم. م

۵ ـ از او چشم پوشیدم. م

۶ ـ از قصیده ای است در مدح خلیفهٔ عباسی بنام (المعتز). م
دیوان بُحتری [۲: ۱۲۴۴]ـ ح

می افزاید این است که بدانند در مقابل محاسن و فضائل او بیننده‌ای هست که این محاسن را می‌نگرد، و شنونده‌ای هست که آنها را می شنود، تا آنجا که دشمنانش آرزو می‌کنند در دنیا کسی نباشد که چشمی داشته باشد و با آن ببیند، و گوشی که با آن بشنود تا شایستگی خلیفه در مقام شریف پیشوائی مخفی بماند، و بدین وسیله برای مبارزه با آن کمالات راهی بیابند.

***

نوعی دیگر از اقسام حذف مفعول: و آن اینکه مفعول معلومی که مورد قصد و توجّه نیز می باشد در کار است. و دانسته شده‌است که برای فعلی که آورده‌ایم مفعولی جز آن نیست، بدلیل قرینهٔ حالیّه یا قرینهٔ لفظی که قبلا در کلام آمده‌است. امّا آنرا دور داشته خود را درباب آن به فراموشی می اندازیم، و آنرا ترک می‌کنیم تا در باطن نفس بماند، برای منظوری غیر از آنچه گفته شد. مثلاً منظور آن است که توجّه شنونده را براثبات فعل برای فاعل زیادتر کنیم، و فعل را برای همان فاعل خالص گردانیم، و تمام توجّه را بدان معطوف سازیم. نمونهٔ آن گفتار عمروبن مَعدی کَرِب است:

فَلَوانَّ قَومی اَنطَقَتْنی رِماحُهُم نَطَقتُ،وَلٰکِنَّ الرِّماحَ اَجَرَّتِ[7]

اگر قوم من نیزه‌هاشان مرا به سخن می آورد (همراه من می آمدند و مرا یاری می‌کردند) زبان من باز می شد (من به دشمن غالب می شدم). امّا نیزه‌ها مرا به سکوت واداشت، و زبانم را از گفتار باز داشت.

(اَجَرَّتْ) فعلی است متعدّی. و معلوم است که اگر شاعر آنرا بصورت متعدّی می آورد فقط به ضمیر متکلّم متعدّی می ساخت. یعنی می‌گفت: ولکِنَّ الرِّماحَ اَجَرَّتْنی. و اصلاً کلمهٔ دیگری که در اینجا بشود به آن متعدّی کرد تصوّر نمی شود. زیرا محال است شاعر بگوید: فَلَوانَّ قَومی اَنطَقَتْنی رِماحُهُم، آنگاه بگوید: وَلکِنَّ الرِّماحَ اَجَرَّتْ غَیری. امّا آن معنی منظور ما را ملزم می‌کند که این مفعول را در لفظ نیاوریم، وآنرابرزبان‌جاری‌نسازیم. وسببش این است که اگر فعل (اَجَرَّتْ) را به مفعولش متعدّی کنیم معنائی خلاف معنی مقصود را ایهام می‌کند. زیرا غرض اصلی شاعر آن است که خودداری و قطع و باز ایستادن زبانها را از گفتار از جانب نیزه‌ها قلمداد نماید، و تحقّق این معنی را تأیید نماید. اگر می‌گفت (اَجَرَّتنی)، امکان داشت توهّم شود که مقصود شاعر این نبوده که برای نیزه‌ها خودداری و سکوتی را اثبات کند. بلکه مقصود شاعر این بوده که بگوید نیزه‌ها زبان او را بسته‌اند. زیرا بسیار می شود که فعل را ذکر می‌کنند و مقصود از آن ذکر مفعول است. چنانکه می‌گوئیم: اَضَرَبتَ زَیدا؟ در حالی که منکر وجود ضرب از طرف مخاطب نیستیم بلکه آن ضربی را

۷ ـ (اَجَرَّتْ) یعنی «نیزه‌ها» زبانش را از گفتار قطع کردند زیرا کاری قابل ذکر انجام ندادند تا مورد مدح قرار گیرد. ش. دیوان معدی کرب، ص ۵۶ ـ ح

که از مخاطب برزید واقع شده است انکار می‌کنیم، و می خواهیم بگوئیم که مخاطب چگونه به خود این اجازه را می دهد؟ و چطور قدرت چنین کاری را دارد؟ بنابراین چون در تعدیه «اجرت» این معنی توهّم می شد گوینده از ذکر مفعول خودداری کرده آنرا اصلاً متعدّی نساخته است. و مفعول را از آن جهت برزبان جاری نکرده که توجّه و عنایت برای اثبات سکوت و خودداری نیزه‌ها خالص و منحصر شود، و این معنی که سکوت و منع از جانب نیزه‌ها بوده است درست شود، و تماماً در نیزه‌ها معیّن و مسلّم گردد. نظیر آن گفتار جریر است:

اَمَنَّيْتِ المُنىٰ وخَلَبْتِ حَتّىٰ ... تَرَكْتِ ضَميرَقَلبى مُستَهاما[۸]

مرا در آرزو گذاشتی و به شوخی و بازی گرفتی تا زوایای قلبم را در حیرت و سرگشتگی رها کردی و رفتی؟

غرض شاعر این است که اثبات کند فتنه گری و در آرزو گذاشتن از جانب محبوبش بوده، و می خواهد به او بگوید: آیا این گونه رفتار می‌کنی؟ و حیلهٔ تو در مفتون کردن مردم همین است؟ از مثالهای جالب و کم نظیر در این باب نمونه‌ای است که در ابیات زیر ملاحظه می‌کنید:

مرزبانی در کتاب «الشعر» به اسناد خود روایت کرده گوید: زمانی که ابوبکر سرگرم مبارزه با اهل ردّه[۹] بود انصار او را به طفره رفتن و مماطله کردن در کار نسبت دادند. ابوبکر جواب داد: اگر می خواهید مرا به داشتن اخلاق رسول خدا(ص) مکلّف سازید بدانید به خدا قسم که چنان اخلاقی را به من نداده‌اند، و هیچ یک از مردم هم آن صفات را دارا نیستند. به خدا قسم آن مودّتی را که شما دارید، و آن حسن رأیی که در شماست هیچ سهمی از آن به من داده نشده[۱۰]، و چگونه شما را دوست نداشته باشیم؟ قسم به خدا، تنها مثلی که در مورد خودمان با شما یافته‌ام همان است که طفیل غنوی برای فرزندان جعفربن کلاب گفته است:

جَزَى اللهُ عَنّا جَعفراً حينَ أُزلِقَتْ ... بِنا نَعلُنا فِى الواطِئينَ فَزَلَّتِ

اَبَوا اَن يَمَلّونا ولَو اَنَّ اُمَّنا ... تَلاقى الَّذى لاقوهُ مِنّا لَمَلَّتِ

هُمُ خَلَطونا بِالنُّفوسِ وَاَلْجَؤُوا ... اِلى حُجُراتٍ اَدفَأَتْ وَاَظَلَّتِ[۱۱]

---

۸ ـ اَلمُستَهام: کسی که از فرط عشق نمی داند به کجا روان است. ش

[دیوان جریر، ۱: ۲۲۱] از قصیده‌ای در مدح هشام‌بن عبدالملک ـ ح

۹ ـ اهل (ردّه) کسانی بودند که پس از رحلت رسول خدا(ص) سر از اطاعت و بیعت ابوبکر باز زدند، و از دادن مالیات به مأموران او خودداری کردند. لذا ابوبکر آنها را به ارتداد متّهم کرد، و آنها به اهل «ردّه» معروف شدند. م

۱۰ ـ یعنی از این جهت جای خرده گیری و طعنه بر من نیست. ش

۱۱ ـ در روایت دیگر «وَاَكَنَّتِ» ضبط شده. ش

این ابیات در دیوان طفیل غنوی است، ص ۹۸ ـ ح

خدا جزا دهد از ما به جعفر، در آن هنگام که پای ما لغزید در جزء کسانی که سقوط می‌کردند (ما نمی توانستیم استقامت کنیم و خود را در آن گرفتاریها نگهداریم). اینها از ما ملول نشدند در حالی که اگر آنچه را از ما دیدند مادرمان می دید ملول و دلتنگ می شد. اینها بودند که ما را با جانهای خویش در آمیختند. به حجره‌هائی که ما را از سرما حفظ می‌کرد، و دربرابر گرما هم برما سایه می انداخت پناه دادند.

در ابیات فوق حذف مفعولی است که مورد قصد است درچهارموضع بدین قرار: لَمَلَّتِ، و اَلجَؤُا، وَاَدفَأَتْ، وَاَظَلَّتْ. که در اصل «لملتنا، والجؤنا الی حجرات، و ادفاتنا، واظلتناً» است.

امّا حال و مقام مفعول در کلام چنانکه برای شما گفتم در حدّی محدود است[۱۲]. حتی چنان است که گوئی قصد و عنایتی بجانب مفعول نیست. گوئی فعل موضوعش مبهم شده و آنچنانکه فعل بر شیئی واقع شود بدان قصد نشده‌است. کما اینکه وقتی می‌گوئیم: قَدمَلَّ فُلانٌ، مقصود ما این است که بگوئیم: ملال بر او داخل شد، بدون آنکه شیئی را مخصوص و مقصود قرار دهیم. حتّی بر این مطلب که ملال را صفت او قرار دهیم چیز دیگری اضافه نمی‌کنیم. چنانکه می‌گوئیم: هَذا بَیتٌ یُدفِئُ وَیُظِلُّ: این خانه‌ای است که گرم می‌کند و سایه می افکند. مقصود ما این است که خانه این صفت را دارد.

* * *

جمله های: اَجَرَّتْ و لَمَلَّتْ، علاوه برآنچه گفتیم نکتهٔ دیگری را به تو می فهماند: و آن افزایش عنایت و توجّه است به اثبات فعل. یعنی می‌گوئی: از گرفتاریهای بد این قوم و خودداری آنها از مبارزه این است که فردی مانند مرا ساکت و خاموش می سازد.

قاعده در این مورد آن است که وقتی برضدّ دشمنان قومی متّحد می شوند شاعر آن قوم لال شود و نتواند سخن بگوید. معلوم است که متعدّی کردن این فعل از معنی مقصود جلوگیری می‌کند. زیرا وقتی شما می‌گوئید: ولکِنَّ الرِّماحَ اَجَرَّتنی، دیگر ممکن نیست براین معنی تأویل شود که بازایستادن نیزه‌ها از حمایت شاعر نتیجه‌اش آن است که در مورد هرشاعری در قوم دیگر هم یک حکم کلّی و همیشگی را پدید می آورد. بلکه جایز است گفته شود که این جریان در قوم دیگر پیش می آید و زبان شاعرشان را نمی بندد.

نظیر این معنی وقتی است که می‌گوئی: قَدکانَ مِنکَ مایُؤلِمُ. و مقصودت این است که بگوئی: وضع و حال طرف هر فرد انسانی را دردمند می‌کند. اگر می‌گفتی: مایُؤلِمُنی، این معنی و

۱۲ ـ یعنی حدّی که در فاعل نهایت پیدا کرده و به غیر آن یا به کلمه‌ای که مفعول باشد متعدّی نمی شود. ش

مقصود افاده نمی شد. زیرا امکان دارد که مطلبی تو را ناراحت سازد، و غیر تو را ناراحت نکند. همین گونه است جملهٔ: وِ لَوانَّ اُمَّنا تَلاقَی اَلّذی لاقوهُ مِنّا لَمَلَّت. که متضمّن این نکته است که قاعده مذکور در مورد هر مادری همین است، و هرمادری را ملول و اندوهگین می سازد. و می خواهد بگوید که دشواری کار دردناک است و به حدّی است که مادر بجهت آن برای فرزندش ناراحت و ملول می شود با اینکه در طبیعت مادران در برابر گرفتاریهای سخت برای مصالح اولاد صبر فراوانی وجود دارد. یعنی: اگر چه شاعر گفته است «اُمّنا» ولی مقصود این است که این قاعده و حکم در مورد هر مادری با اولادش جاری است. حال اگر می‌گفتی «لَمَلَّتنا» این مقصود را نمی رساند. زیرا در آن صورت جملهٔ توجاری مجرای این می شود که بگوئی: لَولَقِیَتْ اُمَّنا ذلِكَ لَدَخَلَها مایُمِلُّها مِنّا. یعنی: اگر مادر ما با چنین گرفتاری مواجه می شد گرفتاریهائی که ما را ملول و افسرده می‌کند او را هم دربر می‌گرفت. و هنگامی که بگوئی: ما یملها منا، در حقیقت جمله: «شایسته نبوده است» را هم قید می‌کنی تا بدین وسیله معنی عموم اراده شود، و بگوئی جریان گرفتاری طوری است که هرمادری را از فرزندش ملول و اندوهگین می سازد.

و به همین گونه است جملهٔ: اِلیٰ حُجُراتٍ اَدفَأتْ وَاَظَلَّتِ. زیرا مقصود جمله این است که بگوید: حجراتی است که شأن نظائر آنها این است که هرانسانی را از سرما و گرما حفظ می‌کند. یعنی اتاقها بگونه ای است که اگر براساس آن خانه ای بنا شود انسانها را از سرما و گرما مصون می دارد. این معنی با اظهار و ذکر مفعول حاصل نمی شود. زیرا شما نمی‌گوئید: حجراتٌ مِن شأنِ مثلِها اَن تُدفِئَنا وتُظِلَّنا. این کلامی است لغو. این نکته را کاملاً متوجّه باشید زیرا در این فنّ به نظائر آن بسیار بر می خورید که این نکته ضمیمه شده‌است به معنی دیگری که همان افزونی عنایت و توجّه است براثبات فعل، و دلالت براینکه مقصود شما از ذکر فعل محقّق ساختن آن است برفاعلش، نه اینکه بخواهید ارتباط و التباس آنرا به مفعول اعلام نمائید.

اگر بخواهید این اصل، یعنی وجوب حذف مفعول جهت زیادت توجّه براثبات فعل برای فاعلش روشنتر و آشکاراتر بیان شود، بطوری که هیچ شائبه ای در آن راه نیابد به این قول خدای تعالی توجّه نمائید: ولَمّا وَرَدَماءَ مَدیَنَ وَجَدَ عَلَیهِ اُمَّةً مِنَ النّاسِ یَسقُونَ، وَجَدَمِن دونِهِمُ امرَأتَینِ تَذودانِ. قال ما خَطبُكُما؟ قالَت لانَسقي حَتّی یُصدِرَالرِّعاءُ. وَاَبونا شَیخٌ کَبیرٌ فَسَقیٰ لَهُما، ثُمَّ تَوَلّیٰ اِلَی الظِّلِ[۱۳]. در این آیات چهار جا مفعول محذوف است. یعنی مقصود این است که بفرماید: وَجَدعَلَیه اُمَّةً مِنَ النّاسِ یَسقُونَ اَغنامَهُم اومواشِیَهُم، وَامرَأتَینِ تَذودانِ غَنَمَهُما، وقالَتا لانَسقی غَنَمَنا.

۱۳ - قصص/۲۳ و ۲٤.

فَسَقیٰ لَهما غَنَمَهُما. امّا برهیچ صاحب بصیرتی مخفی نیست که در تمام عبارت ذکر مفعول ترک شده و فعل بصورت مطلق آمده است. و این تنها بدان منظور است که بفهماند کار مردم در آن حال آب دادن مواشی بود. و کار آن دو زن راندن ستوران خود بوده است. و آن دوگفته اند: ما آب به ستوران خود نمی دهیم تا وقتی که گله دارها محلّ را خالی کنند. و نیز بفهماند که پس از خلوت شدن محلّ، موسی (ع) به حیوانهای آبکش آن دو آب داده است. امّا آن حیوان که سیراب شده است آیا گوسفند بوده یا شتر یا غیراینها، مطلبی است که از مقصود کلام خارج است، و ذکرش موجب ایهام خلاف مقصود می باشد. چه اگر گفته می شد: وجد من دونهم امراءتین تَذودان غنمهما. ممکن بود چنین فهمیده شود که راندن از حیث آنکه راندن است انکار نشده، بلکه از حیث اینکه راندن گوسفند است انکار شده است. حتّی اگر بجای گوسفند شتر بود راندن انکار نمی شد. کما اینکه وقتی شما می‌گوئید: مالَکَ تَمنَعُ اَخاکَ؟ در حقیقت منکر منع بوده اید نه از حیث آنکه این انکار انکار منع است بلکه از حیث اینکه منع برادر است. پس این مطلب را بایستی کاملاً بفهمیم تا بدانیم که هرگونه لطافت و حسنی برای حذف مفعول در این زمینه احساس می‌کنیم تنها بجهت آن است که در حذف و عدم ذکر آن نتیجهٔ مهمّ و بزرگی است، و هدف کلام هم جز با ترک آن تأمین نمی شود.

* * *

و باز از انواع حذف مفعول که قسم دیگری است غیر از نمونه هائی که گذشت گفتار بحتری است:

اِذ بَعُدَتْ اَبـلَـتْ وان قَـرُبَـتْ شَـفَـتْ فَهِجرانُـهـا یُـبـلِي، وَلُقیانُـهـا یَـشفِي [۱۴]

وقتی که دور می شود به بلا گرفتار می‌کند، و چون نزدیک می شود شفا می دهد. هجرانش بلا می آورد و دیدارش شفا.

معلوم است که مقصود «اِن بَعُدَتْ عَنّي اَبلَتْني وان قَرُبَتْ مِنّي شَفَتْني» است. امّا می بینیم که شاعر از ذکر مفعول ابا می‌کند، و آنرا کنار می زند. چون می خواهد این طور اعلام کند که بلا در دوری او گوئی امری است ملازم، بطوری که دوری بلا را ایجاب می‌کند، و آنرا جلب می‌نماید. و کأنه بلا داخل در طبیعت هجران است. و همین گونه است حال شفا باقرب. حتی کأنه شاعر گفته است: آیا می دانی که هجران محبوب چیست؟ دردی است آب کننده. و می دانی که وصل ودیدار محبوب چیست؟ بلی، شفای هردرد و بیماری. ملاحظه می‌کنید که برای بیان چنین معنائی و چنین

---

۱۴ ـ دیوان [۳: ۱۳۶۹]. ـ از قصیده‌ای در مدح متوکّل عباسی ـ ح

نکته لطیفی هیچ راهی جز حذف مفعول ندارید.

خلاصه آنکه، نتایج حذف مفعول را نهایتی نیست. زیرا حذف مفعول طریقی است بجانب انواع و اقسام این صنعت، و به لطائفی که از شمار بیرون است.

* * *

اضمار با شرط تفسیر

اینک نوع دیگری از حذف: بدان که دربحث حذف بابی است از اضمار و حذف که اضمار به شرط تفسیر نامیده می شود. مثال آن این است که می‌گوئی: اَکرَمَنی واَکرَمتُ عبدَاللهِ. که مقصود: «اَکرَمَنی عَبدُاللهِ وَاَکرَمتُ عَبدَاللهِ» است. امّا چون کلمهٔ عبدالله را در جملهٔ دوّم آوردی از ذکرش در جملهٔ اوّل بینیاز شدی. این طریقی است معروف و روشی است آشکار. ولی مطلبی است که بدان توجّهی نمی‌کنند، و تصوّر می شود بیش از نمونه هائی که ارائه می‌گردد نمونهٔ دیگری در این باب نیست، درحالی که اگر مطلب را از منبع آن جستجو کنیم خواهیم دید که این نوع کلام از جهت دقّت صنعت و اهمیّت فوائد چنان است که جز در گفتار استادان فنّ آنرا نخواهیم یافت. از نمونه های لطیف و نادر این باب قول بحتری است:

نمونهٔ ۱:

لوشِئتَ لَم تُفسِدْ سَماحَةَ حاتِمٍ کَرَماً، ولَم تَهدِمْ مآثِرَخالِدِ[۱۵]

تو اگر می خواستی کرم و جوانمردی حاتم را ضایع نمی‌کردی، و آثار نیک خالد را از میان نمی بردی.

بیت فوق بدون شکّ در اصل چنین بوده است: لَوشِئتَ اَن لا تُفسِدَ سَماحَةَ حاتِمٍ لَم تُفسِدْها. آنگاه مفعول از جملهٔ اوّل حذف شده و بلحاظ دلالتش در جملهٔ دوّم گوینده را از ذکر آن بینیاز کرده است[۱۶]. مع ذلک بطوری که ملاحظه می‌کنید و می فهمید کلام دارای حسن و لطافت فوق العاده است. و این معنی براساس قاعده‌ای است که برای شما بیان کردم که: واجب در حکم بلاغت این است که محذوف برزبان جاری نشود، ودر لفظ آشکار نگردد. پس روشن است که اگر شما به جملهٔ اصل برمی‌گشتید. یعنی می‌گفتید: لَوشِئتَ اَن لا تُفسِدَسَماحَةَ حاتِمٍ لَم تُفسِدْها، کلام سبک و بدون لطافتی را بکار برده بودید، و سخنی گفته بودید که گوش آنرا ناخوش می دارد، و

۱۵ ـ دیوان [۱: ۵۰۸] از قطعه‌ای درعتاب به یوسف‌بن محمد ـ ح

۱۶ ـ قاعده کلّی این است که: فعل (شاءَ یَشاءُ) اگر در کلام شرطی آید مفعول آن حذف گردد. زیرا جمله جزای شرط جای مفعول را می‌گیرد. م

نفس از آن دوری می‌کند. زیرا بیان و اظهار مطلب اگر بعد از ابهام و بعد از تحریک مخاطب آید لطافت وشرافتی دارد که اگر این عامل تحریک مقدّم آورده نشود آن لطافت و ارزش را نخواهد داشت. وقتی شما می گوئید: لَوشِئتَ، شنونده می فهمد که شما این مشیّت را درمعنی به چیزی معلّق کرده‌اید، و او در نفس خود مطرح می‌کند که در این جمله چیزی است که مشیّت شخص اقتضا می‌کند آن چیز وجود داشته باشد یا نداشته باشد. و هنگامی که می‌گوئید: لَم تُفسد سماحة حاتم، آن موضوع معلوم می شود. و آمدن فعل مشیّت پس از «لو» و پس از حرف جزا به این صورت و بدون تعدیه به چیزی بسیار شایع است. مانند قول خدای تعالی: وَلَوشاءَ اللهُ لَجَمَعَهُم عَلَی الهُدیٰ[۱۷]. وَلَوشاءَ لَهَدیٰکُم اَجمَعینَ[۱۸]. تقدیر در تمام این آیات بهمان قاعده‌ای است که بیان کردم. یعنی در اصل این است: «لَو شاءَ اللهُ اَن یَجمَعَهُم عَلَی الهُدیٰ لَجَمَعَهُم. «ولَوشاءَ اَن یَهدِیَکُم اَجمَعینَ لَهَدیٰکُم». امّا بلاغت در این است که کلام به همان صورت با حذف مفعول آورده شود.

و گاه در بعضی موارد اتّفاق می افتد که ذکر آشکار مفعول زیباتر است مانند قول شاعر:

وَلَوشِئتُ اَن اَبکی دَماً لَبَکَیتُهُ عَلَیهِ.ولٰکِن ساحَةُ الصَّبرِاَوسَعُ[۱۹]

اگر می خواستم بر او خون گریه کنم گریه می‌کردم. لکن میدان صبروسیعتر از این است. مقیاس این بیت اگر آیهٔ شریفهٔ: وَلَوشاءَ اللهُ لَجَمَعَهُم عَلَی الهُدی، بود بایستی می‌گفت: لوشئت بکیت دماً. ولی شاعرگوئی آن روش را کنار گذاشته، و از آن عدول کرده است. زیرا این روش در این نوع کلام بخصوص زیباتر است.

امّا سبب حسنش: اینکه انسان بخواهد خون گریه کند مطلبی است نوظهور و بدیع. و چون چنین است بهتر است که به ذکر مفعول یعنی خون تصریح شود تامعنی را در نفس شنونده استوار و محکم سازد، و شنونده بدان انس گیرد.

این قاعده را اگر انواع مختلفش را یک یک بررسی کنید خواهید دید که مطلب همیشه چنین است. یعنی هرگاه مفعول مشیّت امری باشد بزرگ یا بدیع و نوظهور ذکرمفعول زیباتر خواهد بود تا اضمار آن[۲۰] چنانکه وقتی انسان از عزّت نفس خود می خواهد خبر دهد می‌گوید: لَوشِئتُ اَن

---

۱۷ ـ بخشی از آیهٔ ۳۵ سورهٔ انعام که پایان آن چنین است: فَلا تکونَنَّ مِنَ الجاهِلینَ.

۱۸ ـ ذیل آیهٔ ۹ـ سورهٔ نحل. صدر آن این است: و عَلَی اللهِ قَصدُ السَّبیلِ وَمِنها جائِرٌ.

۱۹ ـ دیوان خزیمی: ۴۳ـ از قصیده‌ای در رثاء خزیم بن عمارة.ح

۲۰ ـ مثلاً جائی که شنونده تصوّر می‌کند فلان کار از فاعل ساخته نیست و آن کار بزرگ است تصریح به ذکر مفعول فعل مشیئه بهتر است. و در موردی که معلوم است فعل از فاعل ساخته است حذف بهتر است. و چون هدایت از خدای تعالی ساخته است و این امر معلوم است لذا در آیه های مذکور مفعول حذف شده است.م

اَرُدُّعَلَی الاَمیر رَدَدْتُ[۲۱]. ولَوشِئتُ اَن اَلقَی الخَلیفةَ کُلَّ یومٍ لَقیتُ[۲۲]. و اگر مطلب از اموری نیست که شنونده آنرا بزرگ انگارد حذف مفعول بهتر است. چنانکه گفته می شود: لَوشِئتُ خَرَجتُ. لَوشِئتُ قُمتُ. لَوشِئتُ اَنصَفتُ. لَوشِئت لَقُلتُ.

و نمونهٔ آن از قرآن کریم: لونَشاءُ لَقُلنا مِثلَ هٰذا.

و مانند بیت زیر:

لَوشِئتُ کُنتُ کَکُرزفی عِبادَتِهِ　　　اَوکَابنِ طارِفٍ[۲۳] حَولَ البَیتِ وَالحَرَمِ

اگر می خواستم که در عبادت مانند کُرز باشم یا مانند ابن طارف پیوسته پیرامون خانهٔ خدا و حرم باشم این کار را می‌کردم.

* * *

قاعده در بقیّهٔ حروف شرط نیز همین است. چنانکه می‌گوئی: اِن شِئتُ قُلتُ وَاِن اَرَدْتُ دَفَعتُ. خدای تعالی فرماید: فَاِن یَشَاءِ اللهُ یَخْتِمْ عَلی قَلبِكَ. و در جای دیگر فرماید: مَن یَشاءِ اللهُ یُضلِلْهُ ومَن یَشَاء یَجْعَلْهُ عَلیٰ صِراطٍ مُستَقیمٍ[۲۴]. و نظائر این آیات که حذف را در آنها رایج می‌بینیم.

از مثالهائی که در آن فهمیده می شود غیر ازحذف وجه دیگری ندارد گفتار طرفة است:

نمونهٔ ـ ۱:

وان شِئتُ لَم تُرقِلْ وان شِئتُ اَرقَلَتْ　　　مَخافَةَ مَلوِیٍّ مِنَ القَدِّمُحصَدِ[۲۵]

اگر بخواهم شترم سرعت نخواهد گرفت، و اگر بخواهم از ترس تازیانه تابیده شده‌ای که درو می‌کند بسرعت خواهد رفت (یعنی تندی و کندی شترم در اختیار خود من است).

نمونهٔ ۲ ـ قول حُمَید:

---

۲۱ ـ اگر بخواهم به مخالفت بر أمیر برخیزم این کار را می‌کنم.

۲۲ ـ اگر بخواهم هر روز خلیفه را ملاقات نمایم ملاقات می‌کنم.

۲۳ ـ در نسخهٔ دیگر بجای طارف، طارق آمده است. ش. بیت از عبدالله بن شبرمة قاضی کوفه است. کتاب اخبارالقضاة وکیع [۳: ۹٤]-ح

۲٤ ـ انعام/۳۹

۲۵ ـ ارقال: یعنی سرعت گرفتن در سیر. ناقة مرقال و مرقلة: شتر تندرو. القد: تازیانه‌ای که از چرم ساخته شود. المحصد، مانند ملوی: رشته تابیده شده و محکم. استاد عبده در حاشیه یادداشتهای درس خود نوشته است که قبل از بیت مذکور بیت زیر است:

و ان شئت سامی واسط الکور رأسها　　　و عامت بضبعیها نجاء الحفید

سامی: بر بالای شتر استوار شد. عامت: دستهای خود را مانند شناگری که در آب است کشید. الضبعان: دو بازو را گویند النجاء: سرعت. حفیدالظلیم: شترمرغ نر. ش

بیت از دیوان طرفة، ص۲٦- از معلقهٔ مشهور- ح

اِذاشِئتُ غَنَّتْنی بِاَجزاءِبیشَةٍ　　اَوالزُّرقَ مِن تَثلیثَ اَو بِیَلَمْلَما[۲۶]
مُطَوَّقَةٌ وَرقاءُ تَسجَعُ کُلَّما　　دَنَاالصَّیفُ، وَانجابَ الرَّبیعُ فَاَنجَما[۲۷]

هرگاه بخواهم (آن کبوتر) برای من آواز می خواند، در پیچ وخم آن دره ای که (بیشه) نام دارد، یا برفراز تپه ای که در ناحیه تثلیث است و به «زرق» معروف است، ویا برروی تپه یلملم. این کبوتری است طوقدار و خاکستری. آواز می خواند وقتی که تابستان فرا می رسد، و بهار گریبان چاک زده پشت می‌کند.

نمونهٔ ۳ ـ از بحتری:

اِذا شاءَ غادیٰ صِرمَةً اوغَداعَلی　　عَقائِل سِربٍ اَوتَقَنَّص رَبرَبا[۲۸]

او هرگاه بخواهد صبح زود به قافله های شتر یا دسته های آهوان زیبا حمله می برد، ویا به گروه های گاوهای وحشی چنگ خود را بند می‌کند[۲۹].

نمونهٔ ٤ ـ از همان شاعر:

لَوشِئتَ عُدتَ بِلادَنَجدٍعَودَةً　　فَحَلَلْتَ بَینَ عَقیقِهِ وزَرودِهِ[۳۰]

اگر می خواستی به آبادیهای نجد باز می‌گشتی، و در آن محلّی که میان عقیق و زرود است منزل می‌گرفتی.

معلوم است که اگر می‌گفتی: وَاِن شِئتُ اَن لا تُرقِلَ لَم تُرقِلْ. یا می‌گفتی: اِذا شِئتُ اَن تُغَنِّینی بِاَجزاءِ بیشَةٍ غَنَّتْنی. واِذا شاءَ اَن یُغادی صِرمَةً غادیٰ. وَلَوشِئتَ اَن تَعودَ بِلادَ نَجدٍ عَودَةً عُدتَها، اگر این گونه بیان می‌کردی آن طراوت و لطافت معنی را از میان می بردی، وکلام سبکی را تحویل

---

۲۶ ـ جِزعُ الوادی، به کسر اوّل، یعنی جائی که دره از جهت پهنا بریده می شود. و لذا به معنی اطراف و محلّ پیچ و خم دره آمده است. بیشة و بیش: وادی است در راه یمامة؛ الزّرق: تپه و پشته های ریگ در بیابان (در قاموس به معنی ریگ آمده است). ذوالرمّة گفته است:

و قرین بالزرق الحمائل بعدها　　تقوب عن غربان اوراکها الخطر

تثلیث، نام محلّی است. و گفته اند نام وادی بزرگی است. یَلَملَم، نام میقات اهل یمن است. ح.ن. حُمَیدبن مالک، شاعر عهد اموی معاصر حجاج است. خزانة الادب [۲: ٤٥٤] معجم الادباء [۱۱: ۱۳ تا ۱۵]ـح

۲۷ ـ اِنجابَ و اَنجمَ، هر دو بمعنی «اِنکَشَفَ و وَلّیٰ»: گریبان چاک زد و رفت.

۲۸ ـ الصِّرمَة: گروه شتران. عَقائل السِّرب: گله آهوان زیبا. اَلسِّرب: گله آهو، و بر زنان نیز اطلاق می شود. اَلرَّبرَب: دسته های گاو وحشی. غاداهُ: صبح زود نزد او آمد، و «غَدا علیه» به همان معنی است. و مقصود در اینجا به شکار رفتن هنگام صبح است. ح.ن

۲۹ ـ شاعر حالت شکار کردن خود را در بامدادان توصیف می‌کند. م. بیت از دیوان بحتری است. [۱: ۱۹۹] از قصیده‌ای در مدح فتح بن خاقان.ـح

۳۰ ـ دیوان [۲: ٦۹۳] از قصیده‌ای در مدح عبیدالله بن یحیی بن خاقان.ـح

می دادی که عاری از لطف و حسن بود. و امّا گفتار جوهری که:

فَلَم یُبقِ مِنّی الشَّوقُ غَیرَ تَفَکُّری فَلَوشِئتُ اَن اَبکی بَکَیتُ تَفَکُّرا[۳۱]

شوق دیدار و وصال تو جز غصّه و فکر چیزی برای من باقی نگذاشته است. و اگر بخواهم گریه کنم بجای اشک فکر و غصّه از دیدگان فرو می ریزم.

در این بیت شاعر همان روشی را بکار برده که در جملهٔ: وَلَوشِئتُ اَن اَبکی دَماً لَبَکَیتُهُ، بکار رفته بود[۳۲]. یعنی موردی که مفعول «شئت» اظهارشده است. و نگفته است: «فَلَوشِئتُ بَکَیتُ تَفَکُّرا». چون گوینده هدفی دارد که آن هدف جز با ذکر مفعول حاصل نمی شود. و نیز مقصود گوینده این نبوده که بگوید: اگر می خواستم تفکر گریه کنم این چنین گریه می‌کردم. بلکه می خواسته است بگوید: لاغری وضعف، مرا از بین برد، و از من جز خاطراتی که در سینه ام جولان می‌کنند چیزی باقی نمانده است، حتّی اگر بخواهم گریه کنم، یعنی رگهای چشمم را فشار دهم تا اشکی از آن جاری شود اشکی ندارم، و ناچار بجای آن از چشمانم فکرو غصّه فرو می ریزد. پس آن گریه‌ای را که خواسته است مشیّت را بر آن واقع سازد مطلق و مبهم است، بدون آنکه اصلاً به تفکر متعدّی شده‌باشد. و گریه دوّم مقیّد است، و به تفکّر متعدّی شده است. و چون مطلب چنین است بکاء دوّم کأنّه معنایش بگونه‌ای می شود غیر از بکاء اوّل. و جاری مجرای این می‌گردد که بگوئیم: لوشِئتَ اَن تُعطی درهَماً اَعطَیتَ دِرهَمَین. که درهم دوّم صلاحیت آنکه تفسیر درهم اوّل باشد ندارد.

* * *

البتّه این مطلب را که ما یادآور شدیم به صراحت جمله «اَکرَمتُ و اَکرَمَنی عَبدُالله» نیست. لکن از جهت حذف مفعول مانند حذف مفعول فعل مشیّت و اراده است و شبیه به آن می باشد. زیرا جمله ای که در جواب «لو» و حروف شبیه آن می آید دلالت بر آن می‌کند.

و اگر در این باب نمونه‌ای بخواهی که صریح باشد، و علاوه‌برآن کم نظیر و لطیف، و محتوی معنی دقیق و نکته‌ای بزرگ باشد به بیت بحتری توجّه کن:

قَد طَلَبنا فَلَم نَجِدْ لَک فِی السُّؤْ دَدِ وَالمَجدِ وَالمَکارِمِ مِثلا[۳۳]

ما به تفحّص و جستجو پرداختیم ولی در بزرگواری و مجد مانند تو نیافتیم.

شاهد در جملهٔ: قد طَلَبنالکَ مِثلاً، می باشد که قسمتی بعد از آن حذف شده است چون ذکر

۳۱ ـ ابوالحسن علی بن احمد جوهری، که ثعالبی او را از شعرای جرجان دانسته است. یتیمة الدهر [٤: ٢٧]ـ ح

۳۲ ـ یعنی مفعول را اظهار کرده است؛ اگرچه میان دو جمله از نظر معنا و غرض فرقی به چشم می خورد ـ ح.ن

۳۳ ـ دیوان [۳: ١٦٥٧] از قصیده‌ای در مدح «المعتزّ» ـ ح

آن در جملهٔ دوّم دلالت بر آن دارد. بعلاوه آوردن کلام بر این روش حسن و مزیّت و لطافت خاصّی دارد که بر هیچ کس پوشیده نیست. و اگر می‌گفت: طَلَبْنا لَکَ فی السُّؤدَدِ وَالمَجد والمَکارِمِ مِثلاً فَلَم نَجِدْهُ، این زیبائی و لطافت را بهیچ‌وجه احساس نمی‌کردیم. سببش آن است که هدف اصلی و مقصود حقیقی در این مدح نفی وجود مثل و مانند ممدوح است. و کلمهٔ طلب و جستجو در حکم کلمه‌ای است که آورده می شود تا گوینده هدف خود را بر آن بنا کند، و بوسیلهٔ آن مطلب خود را مؤکّد نماید. و چون این گونه است اگر گوینده می‌گفت: قَد طَلَبنا لَکَ فِی السُّؤدَدِ وَالمَجدِ وَالمَکارِمِ مِثلاً فَلَم نَجِدْهُ، این امر را که نفی وجودِ مانند ممدوح را بر صریح لفظ «مِثل» واقع می سازد ترک نموده‌بود.و بر ضمیر آن‌واقع ساخته بود و روشن است که تصریح هرگز به مقام کنایه نخواهد رسید.

این مطلب را کلام ابوعثمان جاحظ در کتاب «البیان والتبیین» کاملاً روشن می سازد، و من آن فصل را در اینجا برای شما می آورم تا مقصود و معنائی که مراد است کاملاً روشن و معلوم گردد: جاحظ گوید: «وَالسُّنَّةُ فی خِطبةِ النِّکاحِ اَن یُطیلَ الخاطِبُ وَیُقصِرالمُجیبُ. اَلا تَری اَنَّ قَیسَ ابنَ خارِجَة لَمّا ضَرَبَ بِسَیفِهِ مؤخّرة راحِلةِ الحامِلَین[۳۴] فی شأن حَمالةِ داحِس، وقال: مالی فیها اَیُّها العشمَتان[۳۵]؟ قالا: بل عِندَکَ؟ قال: عِندی قِرَی کلِّ نازِلٍ و رِضَی کلِّ ساخطٍ، و خُطبَةٌ مِن لَدُن تَطلُعُ الشَّمسُ اِلی اَن تَغرُبَ. آمُرُفیها بالتَّواصلِ، وأنهی فیها عن التّقاطُع. قالوا: فَخَطَب یوماً اِلَی اللّیلِ. فَما اَعاد کَلِمةً ولامَعنیً. فَقیل لِاَبی یَعقوبَ: هَلّا اکتَفی بِالأمر بالتواصل، عَنِ النّهی عَن التّقاطع؟ اَوَلَیس الأمر بالصِّلَة هُوَالنَّهی عَن القَطیعة؟ قال: او ماعَلِمتَ اَنّ الکنایةَ وَالتعریض لایَعمَلانِ فِی العقولِ عَمَلَ الایضاح والتکشیف؟» ـ ا. هـ

ترجمه عبارت جاحظ: [سُنّت در خطبه نکاح این است که خوانندهٔ خطبه آنرا طولانی نماید، و جواب دهنده جواب را کوتاه کند. آیا نمی بینی که قیس‌بن خارجه هنگامی که با شمشیر خود بر کفل مرکب آن دو سوار زد، و دربارهٔ دیه و غرامت جنگ داحس[۳۶] چنین گفت: ای پیرمردهای

۳٤ ـ این دو نفر عبارتند از: هرم و حارث از قبیلهٔ غطفان، از بنی مرّة که دیه هایی از قتل در جنگ داحس و غبراء عهده‌دار شدند. ش

۳۵ ـ العَشمَتان، تثنیه «عَشمَة» مردی که به نهایت پیری رسیده است. ش

۳٦ ـ داحس، نام اسبی است مشهور که متعلّق به قیس‌بن زهیربن جدیمة العبسی بوده است. و جنگ داحس از این نام گرفته شده است. جریان آن چنین است که: قیس و حذیفة‌بن بدر ذبیانی با هم مسابقه‌ای دادند و به بیست شتر قرار گذاشتند. هدف را در انتهای مسافت صد تیر، و میدان مسافت را به مدّت چهل شب، و محلّ شروع حرکت را ذات‌الاصاد قرار دادند. قیس دو اسب خود «داحس و غبراء» را حرکت داد، و حذیفه هم دو اسب خود به نام خطار و خنفاء را براند. بنوفزار فردی را دشمنانه بر سر راه در کمین گذاشتند، و به این وسیله اسب قیس «غبراء» را بازگرداندند، و برگونهٔ آن سیلی زدند درحالی که همین اسب در مسابقهٔ مذکور جلو بود. درنتیجه این کار چهل سال میان عبس و ذبیان آتش جنگ بپا شد. صحاح اللّغة جوهری ص ۹۲٤.م

فرتوت، آیا در این راحله برای من چه دارید؟ گفتند تو بگو چه داری؟ گفت آنچه من دارم این است که: مهماندوست هستم هر مهمانی که بر من وارد شود از او پذیرائی شایان می‌کنم. من سخی و کریمم. هرکس نزد من می آید که سخت گرفتار و ناراضی باشد من او را مسرور و خشنود می سازم. و نیز خطبه ای دارم، از موقعی که خورشید طلوع کند تا وقتی که غروب نماید طول می‌کشد. در آن خطبه مردم را به پیوند و صله‌رحم امر می‌کنم، و آنها را از قطع رابطه باز می دارم. «نقل کرده‌اند که یک روز را تا شب خطبه خواند و هیچ لفظ و معنائی را دوبار تکرار نکرد. آنگاه به ابی یعقوب گفته شد: چرا قیس اکتفا در امر به صله‌رحم و پیوند کرد، و از قطع رابطه سخن نگفت؟ آیا امر به پیوند همان نهی از قطع رابطه نیست؟ گفت آیا ندانسته‌ای که کنایه و تعریض در عقول اثری دارد که ایضاح و تصریح آن اثر را دارا نیست.»] پایان قسمتی که می خواستم آنرا در اینجا بیاورم.

این قسمت از بحث شما را کاملاً روشن ساخت که واقع ساختن نفی وجود بر لفظِ صریح «مِثل» هیچ گاه مانند واقع ساختن آن بر ضمیر آن لفظ نخواهد بود.

حال که این مطلب را فهمیدی بدان که این معنی عیناً در بیت ذوالرمّة ایجاب کرده است که لفظ را عکس روشی که بحتری مرتّب کرده است مرتّب کند، یعنی از دو فعل تنها فعل اوّل را عامل سازد. چنانکه گوید:

وَلَمْ اَمدَحْ لِاَرضِيَهُ بِشِعری لَئیماً اَن یَکونَ اَصابَ مالا[۳۷]

من تا کنون با شعرم لئیمی را به این عنوان که به مال و ثروتی رسیده است، برای آنکه او را راضی کنم مدح نکرده‌ام.

فعل «لَم اَمدَحْ» که در اینجا فعل جملهٔ اوّل است در لفظ صریح «لَئیم» عمل کرده و فعل «ارضی» که فعل دوّم است در ضمیر آن عمل نموده است. بجهت اینکه ایقاع نفی مدح بر لئیم بطور صریح و آوردن آن بصورت آشکار و ظاهر لازم است، زیرا غرض اصلی کلام همین کلمه است، و کلمهٔ ارضاء تعلیلی است برای آن. و اگر می‌گفت: «ولم امدح لارضی بشعری لئیما». مطلب را در آن معنائی که اصل کلام است بصورت مبهم آورده بود، و در معنائی که اصل کلام نیست آشکار ذکر کرده بود. و بلحاظ همین نکته است که ما گفتیم: تصریح را اثر و عملی است که نظیر آن اثر و عمل در کنایه نیست. و تکرار لفظ در نظیر آیات: وَبِالحَقِّ اَنزَلناهُ وبِالحَقِّ نَزَلَ[۳۸]، قُل هُوَاللهُ اَحَدٌ، اَللهُ الصَّمَدُ، حسن و لطافت و فخامتی دارد که مرتبهٔ آن بر هیچ عاقل و بصیری

۳۷ ـ بیت از ذوالرمّة. [دیوان: ۳: ۱۵۳٤] از قصیده‌ای در مدح بلال‌بن ابی بردة.ـ ح

۳۸ ـ اسراء [= آسری] /۱۰۵

پوشیده نیست. و اگر در این آیات اظهار کلمه ترک می شد و بصورت اضمار می آمد، یعنی گفته می شد، و بِالحقّ اَنزلناهُ و بِه نَزل، قُل هُوَاللهُ اَحَد، هُوَالصَّمدُ، آن معنی و مقصود که هم اکنون شما آنرا ادراک می نمائید از میان می رفت.

در تکمیل فصل سیزدهم

مطلب ما درباب حذف اکنون کاملاً روشن و آشکار شد؛ البته برای کسی که با دقّت تمام بدان توجّه کرده، باثبات و محکمی رأی در آن مطالعه نموده است، برای کسی که مایل است از سنگ چخماق عقلش نوری پدید آرد، برای کسی که می خواهد علم و فضل زیادتری کسب کند، و ذوق آنرا دارد که مطالب را براساس حقائق آنها بفهمد، و با سعی و کوشش در پی دقائق آنها رود. خلاصه، برای کسی که راضی نمی شود خود را در مرتبهٔ آن مقلّدی قرار دهد که تنها با ظواهر امور حرکت می‌کند، و از معانی سطحی که در ابتدای امر وارد ذهن می شود تجاوز نمی نماید. اکنون روشن شد که درباب موقعیّت و اهمیّت حذف، و مقام و شأن آن، و اینکه تأثیر حذف چنان است که به سحر شبیه می شود، و چنان است که فکر را تحت‌نفوذ و جاذبهٔ خود می آورد همان است که من بیان کردم.

امّا شاخه دیگری از معانی بسیار جالب حذف که می خواهم آنرا برای شما ذکر کنم: بحتری در قصیده‌ای که به این مطلع است: «اَعَن سَفَهٍ یَومَ الأُبَیرِقِ اَم حُلْمٍ.[۳۹]؟ « حمایت‌وحراستی را که ممدوحش از او کرده، و سختیهای زندگی را از او برطرف نموده است یادآور شده چنین گوید:

وَکم ذُدتَ عَنّی مِن تَحامُلِ حادِثٍ وَ سَورَةِ اَیّامٍ حَزَزنَ اِلَی العَظمِ[۴۰]

چه گرفتاریهای طاقت‌فرسا و چه شمشیرهای حوادثی که تا استخوان را می برید تو از من دور ساختی.

بدون تردید، جمله در اصل «حَزَزنَ اللَّحمَ اِلَی العَظمِ» بوده است. امّا در اینکه کلام را محذوف آورده، و کلمهٔ «لحم» را از لفظ انداخته، و در ضمیر باقی گذاشته است مزیّتی است عجیب، و معنائی است بسیار عالی. زیرا هنر شاعر این است که معنی و مقصود کلام را در دل شنونده طوری نفوذ دهد که مانع شود شنونده در بادی امر معنائی غیر از معنی منظور را تصوّر کند و سپس به معنی منظور برگردد. معلوم است که اگر شاعر در این بیت مفعول را ظاهر می ساخت، و می‌گفت: وَسورةِ اَیّام حَزَزنَ اللَّحمَ اِلَی العَظمِ. احتمال آن می رفت که در وهم شنونده این معنی

۳۹ـ دیوان [۳: ۲۰۱۳]. مصراع دوّم آن: وقوف بربعٍ او بکاءٍ علی رسم. مطلع قصیده‌ای در مدح اسماعیل‌بن بلبل-ح

۴۰ـ دیوان [۳: ۲۱۰۸] از همان قصیده. ح

داخل شود که مقصود از «الی العظم» آن است که بریدگی در مقداری گوشت بوده نه در تمام آن، و مقداری گوشت چسبیده به پوست را بریده و به استخوان نرسیده است. امّا چون مراد شاعر آن معنی است از ذکر «لحم» خودداری کرده و آنرا از کلام حذف نموده تا ذهن شنونده را از معنی دیگر کاملاً پاک سازد، و آنرا طوری آورد که معنی مقصود را در همان فهم نخستین شنونده جای دهد، و شنونده از ابتدای امر در نفس خود تصوّر کند که بریدگی تا گوشت فرو رفته طوری که به استخوان هم رسیده است، و تنها استخوان مانع شده است که شمشیر دیگر کار نکند و برگردد. آیا در صحّت مطلبی که من برای شما گفتم دلیلی واضحتر و روشنتر از این نمونه هست؟ یعنی این مطلب که گفتم بسیار اتّفاق می افتد که می بینی ترک ذکر از ذکر افصح است، و خودداری از تصریح به لفظ برای تصویر معنی و تجلّی دادن معنی حسن و لطافت بیشتری دارد.

خلاصهٔ فصل چهاردهم ـ مبحث ۱

شقوق و شعب خبر ـ فرق اسم و فعل در اثبات

خبر دو قسم است: ۱ ـ خبری که جزئی است از جمله و کلام بدون آن تمام نیست. مانند: زَیدٌ مُنطَلِقٌ.

۲ ـ خبری که از اجزاء جمله محسوب نمی شود، بلکه نسبت به کلمهٔ ماقبلش معنائی است اضافی. مانند: جاءَنی زَیدٌ راکِباً. چون حال در حقیقت خبری است که بوسیلهٔ آن معنائی را برای ذوالحال اثبات می‌کنیم. چنانکه بوسیلهٔ خبر مطلبی را برای مبتدا اثبات می نمائیم؛ با این فرق که «راکباً» را آورده ایم تا در ضمن اخبارمان از زید به آمدن، او را با این حالت معرفی کنیم، البتّه باقید پیوستگی رکوب به آمدن نه بطور جدا. و حال آنکه در خبر مطلق مانند: زَیدٌ مُنطَلِقٌ، خبری را برای مبتدا منحصر می سازیم، و بدون آنکه برای اثبات به غیر آن سبب جوئی شود آنرا به مبتدا مباشرت و اتّصال می دهیم.

امّا فرق میان اثباتی که بوسیلهٔ اسم صورت می‌گیرد با اثباتی که بوسیلهٔ فعل است:

توضیح: اساس وضع اسم بر این است که بوسیلهٔ آن معنائی برای شیئی اثبات شود؛ بی آنکه در این معنی تجدّد و حدوث باشد، بعکس فعل[1]. پس در جملهٔ «زَیدٌ مُنطَلِقٌ» انطلاق را بعنوان حالت فعلی زید اثبات کرده ایم. همانند جملهٔ: زَیدٌ طَویلٌ. امّا مراد از جملهٔ «زَیدٌ یَنطَلِقُ» این است که انطلاق زید جزء جزء و پشت سر هم بوقوع می پیوندد. هیچ یک از این دو در موضع دیگری صلاحیّت ندارد. چنانکه در آیهٔ: وَكَلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَیهِ، آمدن فعل ممتنع است. زیرا فعل اقتضایش تحرّک و تجدّد صفت است در زمان، بعکس اسم. یعنی سگ در این کلام بعنوان اینکه کاری انجام می دهد معرفی نمی شود بلکه نشان دادن صفت و حالت او منظور است. چنانکه به جای «زَیدٌ طَویلٌ» نمی‌گوئیم: زَیدٌ یَطُولُ.

اینک نمونه ای از شعر که در آن به جای فعل جمله نمی توان اسم گذاشت:

---

۱ ـ یعنی فعل بصورت انجام گرفتن و وقوع یافتن کار است ولی اسم بصورت حالتی ثابت است.م

اَوَكُلَّمـا وَرَدَتْ عُـكـاظَ قَبـيـلَـةٌ بَعَـثُـوا اِلَـیَّ عرَيـفَـهُـم يَتَـوَسَّـمُ

هر زمان که قبیله ای به محل «عکاظ» وارد می شدند فرد سرشناس خود را نزد من می فرستادند تا افراد را یک یک با دقّت تمام ببیند و هرکس را با علامت و بفراست بشناسد. مقصود بررسی و توجّه خاصّی است از طرف آن شخص نسبت به چهره های یک یک افراد.

مثال از قرآن کریم: هَل مِن خالِقٍ غَیرُاللهِ يَرزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرض؟

***

و امّا معرفه و نکره در اثبات: وقتی می‌گوئیم: «زَيدٌ مُنطَلِقٌ». طرف ما کسی است که اصلاً نمی دانسته انطلاقی وجود داشته است، نه از زید و نه از غیر او، و ما این مطلب را ابتداءً به او اخبار می‌کنیم. و هنگامی که می‌گوئیم: «زَيدٌ هُوَ المُنطَلِقُ» طرف ما کسی است که می دانسته است انطلاقی واقع شده، ولی از زید بوده یا از عمرو نمی دانسته است. ما برای او مشخّص کردیم. جملهٔ اوّل در معنائی که خبر بلحاظ آن خبر بوده (یعنی اثبات معنی برای شیئی) مطابق بوده، و اشکالی ندارد که گوینده انطلاق را قبلاً می دانسته است.

از جمله فرقهای میان این دو مسأله: اگر خبر را نکره آورید جایز است مبتدای دوّم را با حرف عطف در معنائی که از مبتدای اوّل اخبار کرده‌اید شرکت دهید، ولی در خبر معرفه جایز نیست. یعنی نمی توان گفت: زَيدٌ هُوَالمُنطَلِقُ وَعَمروٌ زیرا با معرفه بودن «المنطلق» خواسته ایم انطلاق مخصوصی را که از فردی واقع شده است اثبات کنیم. پس وقتی آنرا برای زید اثبات نمودیم دیگر برای عمرو صحیح نخواهد بود. بعلاوه اگر چنین انطلاقی از دو نفر صادر شده باشد باید بگوئیم: زَيدٌ و عَمروٌ هُمَاالمُنْطَلِقانِ.

فصل چهاردهم ـ مبحث ۱

۱ ـ «بحث در انواع و اقسام خبر»

نخستین مطلبی که در این فصل بایستی فهمید این است که خبر به دو قسم منقسم می شود:

اوّل، خبری که جزئی از جمله است، و کلام بدون آن تمام نیست. قسم دوّم، خبری است که از اجزاء جمله محسوب نمی‌گردد، بلکه نسبت به کلمه‌ای که قبل از آن آمده است معنائی است اضافی.

قسم اوّل خبر مبتداست. مانند کلمهٔ «مُنطَلِقٌ» در جملهٔ: «زَیدٌ مُنطَلِقٌ» و خبر فعل، مانند جملهٔ: «خَرَجَ زَیدٌ» که هر یک از این دو جزئی است از جمله، و در فایدهٔ کلام، اصل و اساس است.

قسم دوّم عبارت است از حال. مانند: «جاءَنی زَیدٌ راکِباً». توضیح آنکه: حال در حقیقت خبری است، از حیث اینکه بوسیلهٔ حال معنائی را برای ذوالحال اثبات می‌کنی؛ همان‌طور که بوسیلهٔ خبر مطلبی را برای مبتدا، و بوسیلهٔ فعل معنائی را برای فاعل اثبات می نمائی.

توجّه: در جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ راکباً، رکوب را برای زید اثبات کرده‌ای؛ با این فرق که «راکباً» را آورده‌ای تا در ضمن اخبار از زید به آمدن، معنی دیگری را اضافه کنی. یعنی زید را در آمدنش با این حالت معرّفی نمائی. اثبات خود را برای رکوب مجرّد و منحصر نکرده‌ای، و با آن مباشر و ملازم نساخته‌ای، بلکه نخست مبتدا را آورده آنگاه آمدن را اثبات کرده‌ای، و سپس رکوب را بدان وصل نموده‌ای. در نتیجه اثبات به رکوب التباس و اتّصال یافته است بر سبیل تَبَع برای آمدن، و با قید اینکه رکوب پیوسته است با آمدن. امّا در خبر مطلق مانند: «زَیدٌ مُنطَلِقٌ» ـو ـ «خَرَجَ عَمروٌ» معنی کلام را طوری اثبات کرده‌ای که خبر را برای مبتدا منحصر ساخته‌ای، و خبر را بدون واسطه و بی آنکه در کلام برای اثبات، به غیر آن سبب جوئی شده باشد به مبتدا متّصل و مرتبط ساخته‌ای.

۲ ـ «فرق اسم و فعل در اثبات»

حال که این فرق را در خبر فهمیدی آنچه پس از این مورد بحث قرار می‌گیرد عبارت است از: فرق میان اثبات در آن هنگام که بوسیلهٔ اسم صورت می‌گیرد با اثباتی که بوسیلهٔ فعل است. و این نوعی است لطیف که در علم بلاغت نیاز فراوانی به آن داریم.

بیان مطلب: اساس وضع اسم بر این است که بوسیلهٔ آن معنائی برای شیئی اثبات شود؛ بی آنکه آن معنی تجدّد و حدوث را ایجاب کند. و امّا فعل اساساً برای این وضع شده است که تجدّد و حدوث معنائی را که بوسیلهٔ آن فعل محقّق و روشن شده است اقتضا کند. بنابراین وقتی می‌گوئی: زَیدٌ مُنطَلِقٌ، در حقیقت انطلاق را بعنوان حالت فعلی زید اثبات کرده‌ای؛ بی آنکه این حالت زید را بصورت تجدّد و حدوث[1] اعلام کنی. و معنی در این جمله همانند معنی جملهٔ: «زَیدٌ طَویلٌ» و «عَمروٌ قَصیرٌ» می باشد.یعنی همان‌طور که در این دو جملهٔ اخیر مراد این نیست که طول و قصر را بشکل تجدّد و حدوث عنوان کنی، و این دو صفت را فقط ایجاب و اثبات می نمائی، و به وجود این صفت بطور اطلاق حکم می‌کنی.در جملهٔ: «زَیدٌ مُنطَلِقٌ» هم بیش از اثبات حالت انطلاق برای زید مطلب دیگری را مطرح نمی سازی.

امّا در فعل توجّه و قصد تو به معنی تجدّد و حدوث است. یعنی وقتی می‌گوئی: «زَیدٌ هُوَذایَنْطَلِقُ» در حقیقت این گونه معتقد شده‌ای که انطلاق از جانب زید جزءجزء و پشت سرهم بوقوع می پیوندد. و زید را طوری معرّفی می‌کنی که مشغول فعّالیّت و گذراندن کار است. اگر بخواهی فرق این دو را از حیث لطف معنی احساس نمائی به بیت زیر دقّت کن:

لاَ یألَفُ الدِّرْهَمُ الْمَضروبُ صُرَّتَنا لٰکِنْ یَمُرُّعَلَیها وَهُوَ مُنطَلِقٌ[2]

سکّه های نقره با کیسه ما انس نمی‌گیرد. بلکه بر کیسه ها می‌گذرد و همان‌دم رفته است.

این است آن حسنی که لایق و زیبنده معنی است. و اگر این توصیف و تعبیر بوسیلهٔ فعل انجام می‌گرفت، و گفته می شد: لٰکِنْ یَمُرُّ عَلَیها و هو یَنطَلِقُ، کلام این حسن و زیبائی را نمی یافت. و اگر بخواهی مطلب را کاملاً بررسی کنی؛ طوری که روشن شود که هیچ یک از این دو نوع تعبیر در موضع دیگری صلاحیّت ندارد به قول خدای تعالی توجّه کن که می فرماید: وَکَلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَیهِ بِالوَصیدِ[3]. هیچ کس تردید نمی‌کند که آوردن فعل در اینجا نادرست و ممتنع است. و

---

۱ ـ یعنی فعل عبارت از انجام گرفتن و وقوع یافتن کار است در لحظات زمان بعکس اسم.م

۲ ـ بیت از«جؤبة بن‌نضر»است،از شعرای‌حماسه،و آن درحماسهٔ مرزوقی [٤: ۱۷۳۵] و در حماسهٔ بصریّه [۲: ۱۲] آمده است.ح

۳ ـ بخشی از آیهٔ ۱۸ـ سورهٔ کهف. الوصید: محوطه جاوی خانه. و مراد در اینجا قسمت جلوی درب غار است. ح.ن.

اگر بگوئیم: كَلْبُهُم يَبسُطُ ذِراعَيهِ، مقصود را نمی رساند. علّتش فقط آن است که فعل اقتضای تحرّک و تجدّد صفت در زمان را دارد، و اسم اقتضای استقرار و ثبوت صفت و حصول آن؛ بی آنکه تجدّد و تحرّک فعلی در آن باشد، و بی آنکه در آن حدوث شیئی جزء جزء و بصورت تدریج تصوّر گردد. در این معنی که شما برای سگ حرکت فعلی را اثبات نمی‌کنید، و سگ را بصورت اینکه کاری انجام دهد در نظر نمی‌گیرید،هیچ فرقی بین جملهٔ: وَكَلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَيهِ، و مثلاً جملهٔ: وكَلْبُهُم واحِدٌ، وجود ندارد. زیرا در این نوع جملات تحرّک و انجام کاری را اثبات نمی‌کنید، و سگ را هم بعنوان اینکه کاری را انجام می دهد معرّفی نمی نمائید. بلکه سگ را به صفتی که بر آن حال است درنظر می‌گیرید. یعنی مقصود کلام متوجّه نشان دادن هیأت سگ است.

این کیفیّت را اگر در مورد صفات مشبّهه اعتبار کنی. فرق مذکور را واضح و روشن خواهی یافت، و در اینکه هیچ یک از این دو صلاحیّت موضع دیگری را ندارد شکّی برای تو پیش نخواهد آمد. یعنی وقتی می‌گوئی: (زَيدٌ طَويلٌ) و (عَمروٌ قَصيرٌ) صحیح نیست بجای آن بگوئی: (يَطُولُ ويَقصُرُ). بلکه درجائی می‌گوئی: يَطولُ ويَقصُرُ، که صحبت از چیزی است که افزونی و نموّ می یابد. مثل درخت و نبات و کودک و امثال اینها. یعنی اموری که طول و قصر در آنها تجدّد و حدوث دارد. امّا اگر صحبت از چیزی می‌کنی، و می خواهی هیأت ثابتی را روشن سازی، و سخن از چیزی است که طول آن استقرار یافته و تجدّد و تحرّکی در آن راه ندارد، در آن هنگام تنها بصورت اسم صحیح خواهد بود.

حال که فرق دو کلمه در موارد زیادی معلوم گردید، مطلب روشن شد که هیچ یک از این دو «یعنی اسم و فعل» در موضع دیگری صلاحیّت ندارد. اگر در جائی ببینیم که یکی از این دو در موضع دیگری جای گرفته است بایستی حکم کنیم به ثبوت فرق، و بایستی بفهمیم که معنی کلام با یکی از این دو غیر از آن معنائی است که با دیگری بکار می رود. کما اینکه همین ملاک درباب مفعول به محذوف، در مورد حمل جلیّ بر خفیّ است. و عکس این قاعده نیز صادق است. یعنی همان‌طور که پی ببریم اسم در موضعی واقع می شود که فعل در آنجا صلاحیّت ندارد می فهمیم که فعل هم در محلّی قرار می‌گیرد که اسم در آن محلّ مناسبت نخواهد یافت، و مقصودی را که این می رساند آن یکی نمی رساند. از نمونه های بسیار روشن در این باب گفتار أعشیٰ است:

لَعَمری لَقَد لاحَتْ عُيونٌ كَثيرَةٌ   إلى ضَوءِ نارٍ في يَفاعٍ تَحَرَّقُ[۴]

---

۴ - لاحَ إلَيهِ: لَمَعَ. اَليَفاع: نقطه‌ای از زمین یا کوه که مشرف باشد، و گفته‌اند قسمتی از زمین که مرتفع باشد. ابن‌بری گوید: این کلمه بر (يفوع) جمع بسته می شود. ح.ن

تُشَبُّ لِمَقرورَينِ يَصْطَليهانِها وباتَ عَلَى النّارِ النَّدىٰ وَالمُحَلَّق[۵]

بجان خودم قسم که چشمهای زیادی دوخته شده است به روشنی آتشی که در ناحیهٔ یفاع شعله‌ور است؛ آتشی که زبانه می‌کشد. برای آن دو فردی که احساس سرما می‌کنند و می خواهند خود را با آن گرم نمایند. و بیتوته کرده است در کنار این آتش هم احسان و هم مُحَلَّق «یعنی غذا و میزبان هر دو در کنار آتش اند. میهمانش را هم گرم می‌کند و هم غذا می دهد.»

معلوم است که اگر گفته می شد: اِلَى ضَوءِ نـارٍ مُتَحَرِّقَةٍ، ذوق از آن کناره مـی‌گرفت، و نفس آنرا ناخوش می داشت. این کناره گیری و آن ناخوش آیندی بلحاظ قافیه نیست که گفته شود قافیه بواسطهٔ آن اختلال مـی یابد. بلکه از آن جهت است که کلام از غرض و مقصود اصلی به دور می افتد و مناسب با مقتضای حال نخواهد بود. و نیز بیت زیر:

اَوَ كُلَّمـاوَرَدَتْ عُكـاظَ قَبيـلَةٌ بَعَثُـوا اِلَيَّ عَريفَـهُم يَتَـوَسَّمُ[۶]

هر زمان که قبیله‌ای به محل «عکاظ» وارد می شد شخص معروف و سرشناس خود را در پی من مـی فرستادند تـا چـهره‌های مردم را یک‌یک و دقیـقاً ببینند، و هرکس را بـا علامت و بفراست بشناسد.

توضیح: مقصود اصلی در بیت اعشی این است که در آن محلّ کانون آتشی است کـه مرتّباً زبانه می‌کشد، و دائـماً شعله‌ور است. اگر گفته شـود: «مُتَحَرِّقَةٌ» مـعنیش این است که آنجا آتشی است با این صفت. یعنی جاری مجرای این جمله قرار می‌گیرد که گفته شود: اِلى ضَوءِ نارٍ عَظيمَةٍ. چون در این حال افادهٔ فعلی که در حال انجام یافتن است نمی‌کند. و همین گونه است در جملهٔ: «بَعَثُوا اِلَيَّ عَريفَهُم يَتَوَسَّمُ». زیرا در اینجا هم مقصود کلام تأمّل و دقّت نظری است که در آنجا از آن شخص معروف و سرشناس مـرتّباً تجدید و تکرار می شود، و منظور بررسی و تـوجّه خاصّی است که از طرف آن شخص نسبت به چـهره‌های یک‌یک افراد صورت مـی‌گیرد. اگر گفته می شد: بَعَثُوا اِلَيَّ عَريفَهُم مُتَوَسِّماً، حق معنی و مقصود کلام ادا نمی شد.

و از این نوع است فرمودهٔ خدای تعالی: هَل مِن خالِقٍ غَيرُاللهِ يَرزُقُكُم مِنَ السَّماءِ وَالارض[۷]؟ که اگر گفته می شد: هَل مِنْ خالِقٍ غَيرُاللهِ رازِقٌ لَكُم. معنی جمله مسلّماً غیر از آن می شد که منظور

۵ ـ المُحَلَّق: شخصی است به نام عمربن عبدالعزیز کلابی جاهلی. از آنجا که اسبش او را گاز گرفته و جای آن در بدنش مانند حلقه مانده بود به «محلّق» موسوم شد. ح.ن

دیوان اعشی [۲۲۳ تا ۲۲٤] از قصیده‌ای در مدح محلّق بن خنثم بن شدّاد بن ربیعة است. المقرور: کسی که او را سرما زده باشد. النّدی: جود و کرم. إصطلی النار: خواست که با آتش خود را گرم کند.ـح

٦ ـ بیت از طریف بن تمیم عنبرّی، شاعر جاهلی است، از قطعهٔ اصمعیّه [اصمعیّات: ۱۲۷]ـح

۷ ـ بخشی از آیه ۳ـ سورهٔ فاطر. ذیل آن چنین است: لااِلٰهَ اِلّاهُوَ فَاَنّىٰ تُؤفكونَ؟

بوده است.

اینکه مادر مسائل مربوط به مبتدا و خبر صحبت می‌کنیم شما را به اشتباه نیاندازد که ما فعل را در این جهت مانند اسم فرض کرده‌ایم؛ چنانکه در جملهٔ (زَیدٌ یَقومُ) می‌گوئیم: جمله در موضع (زَیدٌ قائمٌ) است. این تعبیر ما موجب نمی شود که معنی این دو جمله طوری یکسان است که هیچ فرق دیگری در آنها نیست. زیرا اگر منظور از مساوی بودن این گونه مساوات باشد یکی بصورت فعل و دیگری بصورت اسم نمی آید. بلکه می بایستی دو جمله بشکل دو فعل یا هر دو بشکلِ دو اسم بکار رود.

۳ـ «کیفیّت معرفه و نکره در اثبات»

از جمله انواع و شعب اثبات این است که: می‌گوئی: زَیدٌ منطلقٌ ـ و ـ زَیدٌ المُنطَلِقُ ـ و ـ اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ. و در هر یک از این جملات غرض خاصّی داری، و هر جمله ای را معنی و فایده‌ای است که در دیگری نیست. اینک مطلب را برای تو توضیح می دهم:

هنگامی که می‌گوئی: زَیدٌ منطلقٌ. روی سخن تو با کسی اسهت که اصلاً نمی دانسته انطلاقی وجود داشته است؛ نه از زیدو نه از عمرو، و تو با این جمله این مطلب را ابتدا به شنونده اخبار می‌کنی. و هنگامی که می‌گوئی: زیدٌ المنطَلِقُ، کلام تو متوجّه کسی است که اطّلاعی داشته است از انطلاقی که واقع شده است؛ یا از زیدو یا از عمرو. با این جمله به او اعلام می‌کنی که آن انطلاق از زید بوده نه از غیر او.

نکته‌ای که شایان توجّه است این است که: در جملهٔ اوّل، یعنی: زیدٌ منطلِقٌ، فعلی را اثبات می‌کنی که شنونده به وقوع آن اصلاً علم نداشته است. و در جملهٔ دوّم یعنی: زَیدٌ المُنطَلِقُ، فعلی را اثبات می‌کنی که شنونده وقوع آنرا می دانسته امّا نمی دانسته که فعل متعلّق به زید است، و تو این مطلب را به او اطّلاع داده‌ای. در حقیقت جملهٔ اوّل با معنائی که خبر بلحاظ آن معنی خبر بوده است [یعنی اثبات معنی برای شیئ] مطابقت داشته، و اشکال و ایرادی نیست در اینکه تو انطلاقی را که از یکی از آن دو فرد بوقوع پیوسته است قبلاً می دانستی. زیرا اگر یقین نیافته باشی که آن فعل از زید بوده نه از عمرو حال تو در احتیاج به کسی که آن فعل را برای زید اثبات می‌کرد مثل موقعی است که علم به وقوع آنرا اصلاً نداشته‌ای.

تحقیق کامل در این باب: وقتی تو اطّلاع داری که انطلاقی از کسی درجائی و در زمانی و بلحاظ غرضی واقع شده است این کلامی است که همراه خود تو است، و تو احتمال داده‌ای که آن

فعل از زید باشد. و هنگـامی که به تو گـفته می شود: زیدٌ المنطلقُ، آن معنائـی که بصورت احتمال معلوم تو بود بطور وجوب و یقین معلوم تو می‌گردد. علاوه‌بر آنکه ارباب ادب وقتی می خواهند که این وجوب را تأکید کـنند ضمیـری به نام ضمیـر فصل میان دو جزء کلام می اورند، و می‌گویند: زَیدٌ هُوَ المُنطَلِقُ.

از جمله فرق میان این دو مسأله که درعین حال مطلبی است که احتیاج مبرمی به دانستن آن می باشد این است که: وقتی خبـر را نکره می آوریم جـایز است مبتدای دوّم را با حرف عطف، در معنائی که از مبتدای اوّل اخبار کرده‌ایم شرکت دهیم. و حال آنکه اگر خبر را معرفه آوریم این امر جایز نخواهد بود.

تفسیر مطلب: شما می‌گوئید: زَیدٌ مـنطلقٌ و عَمروٌ. یعنی: و عمروٌ مُنطَلِقٌ اَیضاً. ولی نمی‌گوئید: زَیـدٌ المنطَلِقُ و عمـروٌ. زیـرا مقصود کلام با معـرفه بودن (المنطلق) آن اسـت که خواسته‌اید انطلاق مخصوصی را که از فـردی واقع شده است اثبـات نمائید. بـنابراین وقتـی این فعل مخصوص را برای زید اثبات کردیـد دیگر اثبات آن بـرای عمرو صحیـح نخواهد بود. بـعلاوه اگر این چنین انطلاقی از دو شخص بوقوع پیوستـه باشد شایسته است کـه درخبر جمع میان دو اسم کرده بگوئید: زیدٌ و عمروٌ هُمَا المُنطَلِقـانِ. نه اینکه آن دو را از هم جدا کـرده اوّل آن فعل را برای زید اثبات نـمائید، و سپس برای عمرو.

از مواردی که بـعنوان مثـال در این باب واضـح است وقتی اسـت که می‌گوئید: هُوَالـقائلُ بیتَ کَذا. چنانکه می‌گوئید: جَریرٌ هوالـقائلُ و- لَیسَ لِسَیفی فِی العِظامِ بَقیّةٌ[۸] که در اینجا اگر بخواهید در خبر، غـیر جریر را شرکـت دهید، و بـگوئـید: جَریـرٌ هُوَالقائلُ هـذاالبَیـت وفُلانٌ، مـعنی بـیهوده‌ای را مقصود کـلام قرار داده‌اید. زیرا ایـن بیت کلام شاعر است عـیناً، و تصوّر نمی شود کـه غیر جریر در گفتن آن شرکت داشته باشد.

۸ ـ دیوان جریر [۱: ۸۰]. مصراع دوّم چنین است: ولَلسَّیفُ اَشوىٰ وَقعةً مِن لسانیا ـ از قصیده‌ای در عتاب جدش [الخطعی] ـ ح

خلاصهٔ فصل چهاردهم مبحث ۲

معانی الف و لام تعریف در خبر، نکاتی دربارهٔ حرف تعریف، وقتی که مبتدا و خبر هر دو معرفه‌اند.

آنچه ما معمولاً از معنی الف و لام در خبر می فهمیم معنی جنس است. امّا الف و لام در بحث ما معانی دیگری هم دارد:

وجه اوّل آنکه: با الف و لام جنس معنائی را بر مُخبَرعنه[1] منحصر می‌کنیم بقصد مبالغه. مانند: زَیدٌ هُوَالجَوادُ. یعنی جود کامل فقط در زید است. لذا نمی توان گفت: زَیدٌ هُوَالجَوادُ و عَمرٌو.

وجه دوّم: با الف و لام جنس معنائی را بر مُخبَرٌعنه منحصر می‌کنیم امّا نه بقصد مبالغه، و نه بقصد بی اعتنائی به وجود آن در غیر، بلکه با ادّعای اینکه آن صفت جز از مبتدا ظاهر نمی‌گردد. و این غرض وقتی حاصل می شود که معنی را به چیزی مقیّد سازیم که مبتدا را منحصر به فرد می‌کند، واو را بتنهائی درحکم یک نوع قرار می دهد. مانند: هُوَالوَفِیُّ حینَ لا تَظُنُّ نَفسٌ بِنَفسٍ خَیراً: در آن هنگام که کسی اصلاً امید خیری از کسی ندارد تنها اوست که وفادار است. در این جمله، وفا هنگامی که هیچ کس وفا نمی‌کند نوعی خاصّ از انواع وفا عنوان شده است.

وجه سوّم آنکه: انحصار معنی بر اسم معرّف به الف و لام از لحاظ جنس مقصود نیست. مانند گفتار خنساء:

اِذا قَبُحَ الْبُکاءُ عَلی قَتیلٍ رأیتُ بُکاءَکَ الحَسَنَ الجَمیلا

اگر چه گریه برکشته ای زشت باشد، ولی من گریهٔ ترا زیبا و نیکو می شمارم.

مقصود شاعر حصر زیبائی بر گریه نیست. بلکه حواسته است این گریه را در جنس چیزی که حسنش کاملاً آشکار است، واحدی آنرا انکار نمی‌کند قرار دهد. و نیز مانند بیت حَسّان:

و اِنَّ سَنامَ الْمَجدِ مِن آلِ هاشِمٍ بَنوبِنتِ مَخزومٍ وَ والِدُکَ الْعَبدُ

ترین درجهٔ مجد و شرافت از آنِ خانواده هاشم است؛ فرزندان دختر مخزوم. و پدر تو (ای

---

۱ ـ مقصود از مُخبَرعَنه در این مباحث، مبتدا است.م

ابوسفیان) برده‌ای بیش نبود. (یعنی: برده بودن تو معروف و بر همه روشن است.)

خبر معرّف به الف و لام معانی دیگری دارد که دقیق و عالی است، گوئی لمحه‌ای است مخفیّ و ناشناخته؛ مع ذلک پرتوی دارد درخشان. مانند: هُوَالمُتَّقی الْمُرتَجیٰ. هُوَالبَطَلُ المُحامي. در اینجا هیچ‌یک از معانی گفته شده در بحث پیش مقصود نیست. بلکه می خواهیم بگوئیم: آیا مرد دلاوری را که پشتیبان خوبی است شنیده‌ای؟ آیا واقعیّت این صفت را دریافته‌ای؟ آیا به چنین کسی با این وصف برخورد کرده‌ای؟ اگر حقیقتش را بخواهی این شخص همان است با آن اوصاف که گفتم.

نمونهٔ دیگری که جالب و روشن است بیت زیر است:

أنَا الرَّجُلُ المَدْعُوُّ عاشِقَ فَقرِهِ اِذا لَمْ تُکارِمْنی صُروفُ زَمانی

من آن مردی هستم که عاشق فقر خویش است؛ در آن هنگام که گرفتاریهای من و حوادث روزگار با من به جوانمردی و کرم رفتار نمی‌کنند.

این نمونه ها براساس معنی تصوّر و فرض است، و منظور این است که شنونده در ذهن خود چیزی را فرض و تصوّر کند که ندیده و نسبت به آن آگاهی نداشته است.

هیچ‌یک از انواع الف و لام قویتر از این نوع نسبت به «الّذی» نیست. زیرا «الّذی» هم غالباً به این منظور می آید که شنونده مطلبی را ابتدا در ذهن خود فرض می‌کند، آنگاه گوینده بوسیلهٔ «الّذی» آنرا تعبیر می نماید. مانند:

اَخُوکَ الَّذی اِنْ تَدْعُهُ لِمُلِمَّةٍ یُجِبْکَ و اِنْ تَغضِبْ اِلی السَّیف یَغْضِبِ

برادر تو آن کسی است که اگر دریک گرفتاری او را بخوانی به تو پاسخ مثبت دهد، و اگر بر کسی خشم گیری او شمشیر بدست بر دشمنت خشم گیرد. (یعنی: آنکه شایستگی نام برادری را دارد همین است که من به تو معرّفی کردم.)

***

امّا فرق جملهٔ: اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ و جملهٔ: زَیدٌ هُوَالمُنطَلِقُ: در جملهٔ دوّم بحث از انطلاقی است که واقع شده، و شنونده هم به وقوعش آگاه بوده، ولی نمی دانسته است که از زید بوده یا از عمرو، شما با این جمله او را از شکّ بیرون می آورید. در جملهٔ اوّل، مثلاً انسانی را از دور دیده‌اید که بجانب شما می آید، امّا بر شما ثابت نیست که او زید است یا عمرو. دوست شما به شما می‌گوید: اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ. هر گاه مردی را که مقابل شماست می بینید که جامهٔ دیبائی دارد، این مرد را از قدیم می شناختید امّا اکنون او را فراموش کرده‌اید، در این حال به شما گفته می شود: این شخص که جامهٔ دیبا بر تن دارد همان دوست قدیمی شماست، چقدر فراموشکار شده‌اید. غرض اثبات جامهٔ

دیبا نیست زیرا شما آنرا می بینید، و نیازی به اثبات ندارد.

بعضی گمان کرده‌اند که وقتی دو اسم معرفه مبتدا و خبر شوند با تقدّم و تأخّرشان باز معنی یکسان است. چنانکه در باب (کانَ) گفته‌اند: اگر دو اسم معرفه با هم جمع شوند می توان هر یک را اسم (کانَ) و دیگری را خبر آن قرار داد. امّا مطلب چنین نیست. زیرا اسم تنها بلحاظ اینکه در ابتدای جمله است مبتدا نیست، و همچنین خبر بلحاظ مؤخّر بودنش خبر نیست. بلکه مبتدا از آن جهت مبتداست که مسندالیه جمله است، و معنی کلام برای آن اثبات می شود، و خبر هم اگر مسند جمله باشد خبر است. اگر قرار بود مبتدا از جهت آنکه کلام بدان آغاز شده است مبتدا باشد لازم می آمد که با گفتن: مُنطَلِقٌ زَیدٌ، مبتدا از مبتدا بودنش خارج شود. و این جملهٔ علما که: اِنَّ الخَبَرَ مُقَدَّمٌ فِی اللَّفظِ والنّیةُ بِهِ التَّأخیر، لغو باشد. پس وقتی می‌گوئیم: زَیدٌ اَخوکَ، در حقیقت بوسیلهٔ اَخوکَ، معنائی [مثبتٌ به] را برای زیدٌ (مُثبَتٌ لَهُ) اثبات می‌کنیم. و وقتی می‌گوئیم: اَخوکَ زَیدٌ، بوسیلهٔ زید معنائی را برای (اخوک) اثبات می نمائیم. وگرنه نامگذاری ما که فلان اسم در این حال مبتدا و در آن حال خبر است تغییر اسمی است بدون معنی، ودیگر گفتن مبتدا و خبر مفهومی ندارد.

توضیح: وقتی می‌کوئیم: اَلْحَبیبُ اَنتَ، یعنی چون محبّت و دوستی صادقانه شد، میان شما و دوست هیچ فاصله و جدائی نیست. و مَثَل دو دوست یکدل مَثَل جانی است در دو قالب. امّا معنی جملهٔ: اَنتَ الحبیبُ، همان است که متنبّی در بیت زیر مقصود قرار داده است:

اَنتَ الحَبیبُ ولٰکِنّی اَعوذُبِهِ مِن أن اَکونَ مُحِبّاً غَیرَ محبوبِ

تو محبوبی. امّا من به خدا پناه می برم از آنکه محبّی باشم که کسی او را دوست ندارد. یعنی تو همانی که من از میان مردم تنها او را به محبّت اختصاص می دهم.

فصل چهاردهم - مبحث ۲

انحصار و قصر در اسم معرفه

بدان که آنچه از معنی الف و لام در خبر ادراک می‌کنی - معنی جنس است. مع ذلک برای الف و لام در این بحث انواع و صورتهای دیگری را نیز ملاحظه می نمائی:

وجه اوّل، آن است که جنس معنی را بر مبتدا مقصور و منحصر می‌کنیم بقصد مبالغه. چنانکه می‌گوئیم: زَیدٌ هُوَالجَوادُ، وَعمروٌ هوالشُّجاع. مقصود ما این است که او در این صفت کامل است. ولی کلام را در شکلی بیان می‌کنیم که ایهام می‌کند جود یا شجاعت جز در مُخبَرٌعَنه[1] وجود نیافته است. زیرا ما آن جود و شجاعتی را که از غیر او دیده شده است بجهت قاصر و ناقص بودن غیر، از نیل به آن کمال اعتنا نکرده و بحساب نیاورده‌ایم. و لذا نمی توان کلمه ای را عطف بر مبتدا کرد و فردی را در این کمال با مبتدا شریک دانست. یعنی اگر گفته می شد: زَیدٌ هُوَالجَواد و عَمروٌ، خلاف آئین گفتار بود.

وجه دوّم، آن است که جنس معنائی را که بوسیلهٔ خبر افاده می‌کنیم بر مبتدا منحصر می نمائیم ولی نه بقصد مبالغه و نه بقصد بی اعتنائی به وجود آن در غیرِ مبتدا. بلکه می خواهیم ادّعا کنیم که این صفت جز از مبتدا ظاهر نمی شود. و این غرضِ وقتی حاصل است که معنی را به چیزی مقیّد سازیم که آنرا مخصّص کند، و بتنهائی در حکم نوعی قرار دهد، همانند وقتی که مقیّد به حال و زمان می شود. چنانکه می‌گوئیم: هُوَالوَفیُّ حینَ لا تَظُنُّ نَفسٌ بِنَفْسٍ خَیراً.[2] و همین گونه

---

۱ - یعنی مبتدا یا مسندٌالیه کلام. م

۲ - این جمله از کلام جباربن سلمی بن عامر ابن عمّ عامربن الطفیل بن مالک بن جعفربن کلاب العامری است - و سلمی اسم پدر اوست - او بر قبر عامر گذر کرد؛ قبل از اسلامش، و بر او گریست، و خوبیهای او را برشمرد و گفت: ابن شخص در سه خصلت از مردم ممتاز بود: هیچ گاه در بیابان گم نمی شد مگر آنکه ستاره گم می شد، و به عطش نمی افتاد مگر وقتی که شتر به عطش مبتلا می شد (یعنی مقاومتش تا این اندازه بود). و بهترین نیکی و احسان او وقتی بود که کسی امید و انتظار خیر و احسانی از کسی نداشت. سلمی و طفیل از اولاد ام البنین اربعة بودند. پایان حاشیه استاد عبده، و علاوه بر این در حاشیه نسخه درس هم چنین اضافه نموده است: آنچه معلوم می شود اختلافی است در نسب، وگرنه طفیل برادر سلمی نیست بلکه برادر ابن سلمی است. سپس نوشته است: ام البنین همان لیلی دختر عمرو بن عامر است، و او زن مالک بن جعفر بن کلاب است که پنج فرزند نجیب از او به دنیا آمد. ←

است،وقتی که خبر به معنی فعلی است متعدّی، آنگاه مفعول مخصوصی را برای آن شرط قرار می دهیم. مانند گفتار أعشی[۱]:

هُوالواهِبُ المِـأَةَ المُصْطَفاةَ   إمّـا مَـخـاضـاً وَإمّـا عِشارا[۳]

او است که بخشنده صد شتر برگزیده است؛ خواه آن شترها حامل بچه باشند و خواه صاحب بچه.

در جملهٔ اوّل «وفا» را در آن زمان که هیچ کس وفاداری نمی‌کند نوع خاصّی از انواع وفا عنوان کرده است، و در بیت مذکور هم بخشش صد شتر گزیده را نوع خاصّی از بخشش ها معرّفی نموده است، و بهمین ترتیب بقیهٔ موارد. خلاصه، همهٔ اینها خبر است به معنی اختصاص: و اختصاص هم متعلّق به اسمی است که در جملهٔ مذکور می باشد نه متعلّق به غیر آن.

ملاحظه کنید، مقصود در بیت أعشی این است که بگوید: این چنین کرم وجود را جز ممدوح کسی نمی‌کند. چه بسا ممکن است این بیت را شخصی بشنود یا بخواند و گمان کند الف و لام در اینجا بمنزلهٔ الف و لام است در جملات نظیر: زَیدٌ هُوَ المُنطَلِق، از آن جهت که قصد به بخشش مخصوصی است؛ همان گونه که در این جمله مقصود انطلاق مخصوصی است. ولی مطلب چنین نیست. زیرا در این بیت قصد گوینده متوجّه به جنس مخصوصی از بخشش است نه به بخشش مخصوصی. دلیل بر این مطلب: مقصود اصلی این است که بگوید این بخشش از ممدوح تکرار می شود. و می خواهد بگوید که ممدوح من در مقامی است که نه یک بار بلکه چندین بار این صد شُتر را می بخشد. امّا منظور در جملهٔ: زَیدٌ هوَالمُنطَلِق، متوجّه انطلاقی است که تنها یک بار واقع شده است، نه متوجّه جنس انطلاق. یعنی تکرار و تجدّد در جملهٔ: زَیدٌ هُوَ المُنطَلِق متصوّر نیست. و چگونه متصوّر باشد در حالی که شما جملاتی می‌گوئید نظیر: جَریرٌ هُوَالقائِل. ولَیسَ لِسَبقی فِی

آنها عبارتند از: عبیدة الوضاح، طفیل الخیل، معاویه معوذ الحکما، عامر ملاعب الأسنة، والرماح ابوبراء، و ربیعة ابولبید. و امّا سلمی به نزال المضیف لقب یافته است. و او پسر مالک است از زن دیگر او و برادرش عتبة ابوعروة الرحال، دو پسر هند می باشند که زنی بود از بنی سلیم. مالک فرزند هشتمی هم داشته است بنام عمرو. و سعیدبن عاص با دختر نوه‌اش حبیب‌بن یحیی بن عمربن مالک ازدواج کرده است. اهـ.

معنی جمله: او در عهد و پیمان خود کاملاً وفادار است در آن هنگام که هیچ شخصی به شخص دیگر اعتقاد و انتظار خیری ندارد.م

[البیان و التبیین ۱: ۵۴] و الحیوان [۳: ۴۸۱] و شروح سقط الزند[۵۰۰]ـ ح

۳ـ اَلمَخاض، یعنی شترانی که حامل بچه‌اند. وناقةٌ عَشراء (به ضم و فتح. مانند: نَفساء): شترانی که ده ماه از حمل آنها گذشته است. و عرب شتران ماده را بعد از وضع حملشان «عِشار» می نامد بجهت لزوم این اسم برای آنها بعد از وضع حمل؛ کمااینکه آنها را «لقاح» هم می خوانند. و گفته شده است که «عَشراء» مانند نفساء است (زنهائی که تازه زائیده باشند). ح.نا.

[دیوان أعشی: ۵۱] از قصیده‌ای در مدح قیس بن معد یکرب ـ ح

العِظامِ بَقِيَّةٌ. و با ایـن بیان می خواهیـد این شعر گفته شـده و تألیف و ترکیـب آنرا برای جریر اثبات کنید. بنابراین میان این دو حا ل را باید فرق بگذارید. یعنی وقتی قصد شما متوجّه نوع فعل است با زمانی که مقصودتان فعل واحد و معیّنـی است ، حال و موقعیّتش در معانی مانند حـال و موقعیّت زید است در میان مردان؛ در این وصف که او ذاتی است عین مردان.

وجه سوّم، آن است که قصـر و انحصار معنی بر اسم مذکور در جمله از جهت جنس آن مقصود نمی باشد[۴]؛ نه آن‌طور کـه در جملهٔ: زَیدٌ هُوَالشُّجاع، بود [که مراد این بود که شجاعت غیر زید را به چیزی حساب نکـنیـد] و نه آن‌طور که در جـملهٔ: هُوَالواهِبُ المِأةَ الـ مُصْطَفاة گفتیم. بلکـه بر وجه ثالثی است. چنانکه گفتار خَنساء بر این وجه است:

اِذا قَـبُحَ البُـکـاءُ عَـلـی قَـتـیـلٍ رأیتُ بُکـاءَکَ الحَسَنَ الجَـمـیلا[۵]

اگرچه گریه برکشته‌ای نازیبا باشد، امّا من گریهٔ ترا زیبا و جمیل دانسته‌ام.

شاعر در اینجا نمـی خواهد بگوید که گـریه‌ای غیر از گریه بر او زیـبا و جمیل نیست. زیبائی را هم مقیّد بـه چیـزی نکرده است که تصـوّر کـنیـم زیبائی را حصـر بر بـکاء می‌کند؛ چنانـکه اعشی بخشش صد شتر را منحصـر به ممدوح کرده بود. بلـکه خواسته است این گریه کردن را در جنس آن چیزی که حسنش ظـاهر و آشکار است قرار دهد؛ زیبائی و حسنی که هیچ کس آنرا انکار نمی‌کند، و کسی در آن کوچکترین شکّی ندارد. نظیر بیت مذکور بیت حسّان است[۶].

واِنَّ سَـنـامَ الـمَـجدِ مِن آلِ هـاشِـمٍ بَـنـوبِنـتِ مَـخزومٍ و والِـدُکَ الْـعَبدُ

آری، عالیتریـن درجهٔ مجد و شرافـت از آل هاشم است؛ فرزنـدان بنت مخزوم، امّا پدر تو (ای ابوسفیان) همان بنده و برده معروف بود.

شاعـر خواستـه است ابتدا بردگـی را اثبات نمایـد، و سپس شخص مورد هجـو را در این صفت ظاهر و معروف اعـلام کند. اگر می‌گـفت: وَ والِدُکَ عَبدٌ، وضع او را در بردگی و بندگـی به وضع آشکار و شناخته شده‌ای معرفی نکرده بود.

بیت زیر نیز بر همین قیاس است:

اُسُـودٌ اِذا مـا اَبْـدَتِ الـحَـرْبُ نـابَـها وفی سـائِـرِ الدَّهـرِالـغُـیوثُ الـمـواطِرُ

۴ ـ یعنی مقصود از الف و لام این است که معنی را در جنس، منحصر و مقصور به اسمی کنیم که در کلام مذکور باشد.م

۵ ـ [انس الجلساء فی دیوان الخنساء: ۷۲] از قطعه ای در رثاء صخر.ح

۶ ـ حسّان، این شعر را در هجو ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطّلب گفته است؛ قبل از آنکه به اسلام داخل شود. و مقصودش از این هجو بردگی و بندگی حارث است. و خواسته است بگوید که مادر ابوسفیان از قبیلـه قریش نیست، و در قبیلهٔ مشهوری پا به جهان نگذاشته است. ح.ن

[دیوان: ۱۱۸]ـ ح

در آن هنگام که جنگ دندانهای تیز خود را نشان می دهد، اینها شیران اند، و در سایر ایّام بارانهای ریزان.

* * *

۵ ـ نکته های دقیق دیگری درباب خبر معرفه

خبر معرّف به الف و لام معنای دیگری غیر از معانی که برای شما ذکر کردم دارد، و آنرا در این مورد روش و مسلک دقیقی است. این معانی دقیق چون نظره‌ای است پنهانی که تنها شخص متفکّر آنرا ادراک می نماید؛ بطوری که می‌گویند: فهمیده می شود و در عین حال انکار می شود. مانند این دو جمله: هُوَالبَطَلُ المُحامی، وهُوَالمتّقَی المُرتَجیٰ، که هیچ‌یک از معانی که ذکر آن گذشت در این دو جمله منظور شما نمی باشد. یعنی شما در این مقام نیستید که اشاره کنید به معنائی که مخاطب از وقوع آن آگاه بوده ولی نمی داند از چه کسی واقع شده است، چنانکه در جملهٔ: زید هوالمنطلق، بحث آن گذشت. و نیز نمی خواهید معنائی را بر مبتدا حصر کنید؛ به این صورت که بگوئید غیر او چنین صفتی را بکمال دارا نشده است، چنانکه در جملهٔ: زَیدٌ هُوَالشُّجاع، بیان کردیم. و نیز نمی خواهید بگوئید که مبتدا با این صفت ظاهر است و مشهور، چنانکه در جملهٔ: وَوالِدُکَ العَبدُ، بدان اشاره شد. بلکه می خواهید به دوست خود بگوئید: آیا مردی شجاع و دلاور را که حامی و پشتیبان خوبی باشد شنیده‌ای؟ آیا واقعیّت این وصف را دریافته‌ای؟ واقعاً چطور می شود که مردی استحقاق چنین صفتی را دارا شود؟ اگر به چنین شخصی بطور قاطع و یقین دست یافتی، و آن‌طور که شایسته است تصوّر آنرا نمودی دوستی خود را با او رها مکن، و دامنش را محکم بدار که گم شده تو تنها اوست، و همهٔ خواسته های تو نزد او است. سبک این نوع جمله مثل سبک این جملات است که می‌گوئید: آیا دربارهٔ شیر چیزی شنیده‌ای؟ و آیا می دانی که شیر چیست؟ اگر شناخته‌ای بدان که زید عیناً همان شیر است.

این سبک هنگامی ظاهرتر و آشکارتر می شود که صفتی را که می خواهید بوسیلهٔ آن از مبتدا خبر دهید، آن صفت بر موصوفی هم جاری شده باشد[۷]. مانند گفتار ابن الرّومی:

هُوَالرَّجُلُ المَشْروکُ فِی جُلِّ مالِهِ[۸] ولٰکِنَّهُ بالمَجدِوالحَمدِمُفْرَدُ

او مردی است که مردم در تمام اموالش با او شریک اند امّا در مجد و بزرگواری و اوصاف نیک منحصر به فرد است.

---

۷ ـ یعنی صفت به حال متعلّق. م

۸ ـ بظاهر کلمه «مشروک» صفت رجل است ولی واقعاً صفت برای مال است. م. بیت از دیوان ابن رومی [۲: ۵۸۹] ـ ح

در این بیت شاعر گوئی به شنونده می‌گوید: خصوصیّات مردی را مورد تأمّل قرار ده که در ثروتش همه را شریک می سازد، و مهمانها و همسایگان و آشنایان او هیچ گاه از او جدا نمی شوند، و هرچه بخواهند از او دریافت می دارند. اگر توانستی در خاطر خویش چنین فردی را تصوّر کنی بدان که آن فرد همین مرد است.

این قسم کاربرد مبتدا نیز قسمی است که در مرتبهٔ خود جالب و از لحاظ فخامت و ارزش بسیار قابل اهمیّت، و نشانهٔ سحربیان است، و گفتار و عبارت از ادای حقّ آن قاصر. این نکته‌ای است که محلّ اتکای اندیشه و جای تأمّل و تحقیق است.

بنابراین دانستید که مقصود از جملهٔ: اَلرَّجُلُ المَشروکُ فی جُلِّ مالِهِ، این نیست که بگوید: او کسی است که از وصفش اطّلاع یافته ای، و از وضع و حالش آگاه شده‌ای که مردم در تمام ثروتش با او شریک اند. یعنی از نوع جملهٔ: هُوَالرَّجُلُ الَّذی بَلَغَکَ اَنَّه اَنفَقَ کَذا ـ و ـ اَلَّذی وَهَبَ المِأَةَ المُصطفاة مِنَ الإِبِل، نیست. و نیز مراد این نیست که بگوید: او در این صفت کامل است، حتّی افرادی هستند که اقوامی در همهٔ ثروتشان با آنها شریک اند ولی فرد موردنظر در این وصف اکمل و اتّم است. زیرا این مقصود متصوّر نیست. یعنی اینکه شخصی بگونه‌ای باشد که مردم در تمام اموالش با او سهیم گردند معنائی نیست که در آن تفاضل و برتری وجود داشته باشد. کما اینکه اگر مردی تمام موجودی خود را ببخشد باز هم این طور نیست. و اگر گفته می شد: اَلَّذی یُشرَکُ فی مالِهِ، امکان داشت که فرق پیدا کند. وقتی دانستید که مقصود از جملهٔ مورد بحث این معانی نیست می فهمید که جمله معنی ثالثی دارد؛ همان معنائی که من بدان اشاره کردم. یعنی شاعر می خواهد به مخاطب بگوید: خود را در مقام و معنی جملهٔ: رَجلٌ مَشروکٌ فی جُلِّ مالِه، قرار ده، و سپس دربارهٔ فلانی تأمّل کن. خودت خواهان می شوی که این چهره را از فلانی آراسته گردانی، و پی می بری که او آن سیما را برای تو آشکارا فراهم می سازد، و آنرا بصورت کامل به دست تو می دهد.

حال اگر بخواهید در این باب نمونه هائی را بشنوید که موجب اطمینان خاطر شما گردد؛ آنچنانکه تشنه با آب سرد و گوارا آرامش می یابد به بیت زیر توجّه کنید:

أنَا الرَّجُلُ الْمَدْعُوُّ عاشِقَ فَقرِهِ   إذا لَم تُکارِمْنی صُروفُ زَمانی[۹]

من آن مردی هستم که عاشق فقرش نامیده می شود؛ در آن هنگام که گرفتاریهای روزگار با من به جوانمردی و کرم رفتار نمی‌کنند.

۹ـ بیت از ابن رومی است [چنانکه مراغی گوید]. بیت بعد از آن چنین است:

اریدُ مکاناً من کریم یصوننی   والّا فلی رزق بکلّ مکانٍ

اگر جالبتر از این نمونه را بخواهید به ابیات زیر توجّه نمائید: [۱۰]

اَهدیٰ اِلَیَّ اَبُوالحُسَینِ یَدا أرجُوا الثَّوابَ بِها لَدَیهِ غَدا
وکَذاکَ عاداتُ الکَریمِ اِذا أولیٰ یَداً حُسِبَتْ عَلَیهِ یَدا
اِنْ کانَ یَحسُدُ نَفسَه اَحدٌ فَلاَزْعَمَنَّکَ ذٰلِکَ الاَحَدا

ابوالحسین به من احسانی کرده است. امیدوارم که بجهت این احسان فردا پاداشی به او داده شود. عادات کریم همین است که چون احسان کند احسانی برای خود او حساب می شود[۱۱]. اگر کسی در عالم باشد که به خودش حسادت ورزد من معتقدم (ای ابوالحسین) که توهمان شخصی.

این عبارت تماماً براساس معنی تصوّر و فرض است. و منظور شاعر این است که شنونده در ذهن خود معنائی را تصوّر کند که ندیده و به آن آگاهی نداشته ولی آنرا جاری مجرای این قرار می دهد که وجود چنین کسی بیسابقه بوده است[۱۲]. هیچ یک از انواع الف و لام قویتر از این نوع که جنبهٔ تخیّلی و تصوّری دارد نسبت به «اَلّذی» نیست. زیرا «اَلّذی» غالباً به این منظور می آید که مطلبی را ابتدا در تصوّرتان فرض کنید، سپس بوسیلهٔ «اَلّذی» آنرا بیان نمائید. مانند بیت زیر:

اَخوکَ الّذی اِن تَدعُهُ لِمُلِمَّةٍ یُجِبْکَ واِنْ تَغْضِبْ اِلَی السَّیفِ یَغضِبِ[۱۳]

برادر تو همان کسی است که اگر او را به مهمّی فراخوانی جواب مثبت به تو دهد، و اگر برکسی غضب کنی او شمشیر بدست بر دشمنت خشم گیرد.

ونمونهٔ دیگرآن:

اَخوکَ الّذی اِنْ رِبْتَهُ قالَ اِنَّما اَرَبْتَ واِنْ عاتَبْتَهُ لانَ جانِبُه[۱۴]

برادر تو آن کسی است که اگر رفتار تو در او ایجاد شکّ نماید گوید شکّ از وجود تو سلب شده است. و اگر او را مورد عتاب قرار دهی او در برابر تو نرمی بخرج دهد.

در این بیت و نظائر آن ترتیب کلام بر این است که: انسانی را فرض می‌کنید که صفتش این

۱۰ ـ دیوان ابن رومی [۲: ۷۸٦] در مدح قاسم بن عبیداللّه ـ ح

۱۱ ـ یعنی شخص کریم این گونه فکر می‌کند که من با احسان خودم به دیگری، در حقیقت خودم احسان دیده‌ام و به نعمت رسیده‌ام. م

۱۲ ـ یعنی شنونده چنین تصوّر کند کسی را ندیده است که به خودش حسد کند و علم هم ندارد که چنین کسی در عالم وجود داشته باشد.م

۱۳ ـ بیت از شاعر جاهلی، حُجیّة بن مُضرِّب، از قصیده‌ای حماسی است در عتاب به همسرش که چون شترش را به فرزندان برادر خود که یتیم بودند عطا کرده بود شاعر را سرزنش نمود. حماسهٔ مرزوقی [۳: ۱۱۷۷]ـ ح

۱٤ ـ اِن رِبْتَهُ: یعنی کاری کنی که دوست در آن به شکّ افتد. اَرَبتَ: یعنی شک و رَیبه از تو سلب شده است. م. بیت از بشّار بن برد در مدح مروان بن محمد [دیوان: ۱: ۳۰۸]ـ ح

است، و شأنش چنین است. و شنونده را به فردی احاله می نمائید که در عالم وهم و خیال تعیّن و تحقّق می یابد؛ بی آنکه مردی را به این صفت شناخته باشد. آنگاه به شنونده اخبار می‌کنید که آنکس که شایستگی نام برادری را داراست همین شخص است که او را شناخته ای. حتّی چنان است که گفته اید: برادر تو زید کسی است که می دانی اگر بجهت پیش آمد مهمّی او را بخوانی تو را اجابت می‌کند زیرا این قسم معنی، از طریق وهم و تخیّل سابقه و زمینه ای یافته است که جاری مجرای وصف محالی است چنانکه به فردی که آرزوئی در دل پرورانده است می‌گوئید: این همان چیزی است که واقعیّت نمی یابد، و این مطلبی است که داخل در عالم وجود نمی شود[۱۵]. و بیت زیر:

مَالایَکونُ فَلایَکونُ بِحیلَةٍ   اَبَداً، وماهُوَ کائنٌ سَیَکُونُ[۱۶]

آنچه تحقّق نمی یابد با حیله و چاره‌سازی هم هرگز ایجاد نخواهد شد، و آنچه قرار است باشد سرانجام وجود خواهد یافت.

از نمونه های لطیف در این باب بیت[۱۷] زیر است:

واِنّی لَمُشتاقٌ اِلیٰ ظِلِّ صاحِبٍ   یَروقُ ویَصْفُو اِن کَدِرْتُ عَلَیهِ[۱۸]

من شیفته و مشتاق سایهٔ آن دوستی هستم که اگر از او کدورت خاطر یافتم،او به من صمیمیت و صفا نشان دهد.

چنانکه می بینید، شاعر در این بیت معنائی را فرض کرده که آنرا موجود ندانسته است. به همین جهت مأمون به شاعر گفت: خلافت را از من بگیر و این دوست را به من عطا کن[۱۹]. این توصیفی را که شما دربارهٔ دوست ملاحظه می‌کنید هیچ شکّی در آن نیست که تصوّری و خیالی است.

---

۱۵ - اینجا تشبیه در مجرّد توهّم است و استعمال بنابر تمثیل. والا از باب اخبار بوسیلهٔ اسم معرفه از اسم معرفه دیگر که در یکی «ال» باشد یا «اَلّذی» نیست. ح.ن

۱٦ - این بیت و ابیات بعد از آن منسوب به عبدالله بن عیینه است. [الکامل: ۲: ۷] و دو بیت بعد از آن چنین است:

سَیَکون ما هوکائنٌ فی وقته   و اخوالجهالة متعب محزونُ
یَسعی القویُّ فلاینال بسعیه   حظّاً و یحظی عاجز و مَهینُ-ح

۱۷ - یعنی باب وهم و تخیّل. ش

۱۸ - بیت از ابوالعتاهیه است که در دیوانش نیامده است ولی صاحب اغانی [۱۱: ۳۲٦] آن را با بیتی ما قبل آن آورده است:

عذیری من الانسان لااِن جفوته   صفالی ولا اِن صرت طوع یدیه-ح

۱۹ - اغانی [۱۱: ۳۲٦]-ح

۶ ـ معرفه بودن مبتدا و خبر

و امّا در مورد جملهٔ: اَلْمُنطَلِقُ زَيدٌ، و فرق میان آن با جملهٔ: زَيدٌ المُنطَلِق، لازم است بگوئیم که: اگرچه شما در ظاهر تصوّر می‌کنید این دو یکسان‌اند از حیث آنکه عرض در هر دو حال اثبات انطلاقي است برای زید؛ انطلاقی که قبلاً به آن اطّلاع حاصل شده است ولی مطلب چنین نیست بلکه میان این دو کلام فرقی است آشکار.

بیان مطلب آنکه: وقتی می‌گوئید: زَيدٌ المُنطَلِقُ، شما صحبت از انطلاقی می‌کنید که واقع شده، و شنونده هم قبل از آن به وقوع آن اطّلاع داشته است ولی نمی دانسته است این انطلاق از زید بوده یا از عمرو. وقتی شما می‌گوئید: زَيدٌ المُنطَلِقُ، شکّ را از شنونده بر طرف می سازید، و به او اعلام می‌کنید تا او از آنکه تصوّر کرده است آن انطلاق بر سبیل جواز و امکان است با قطع و یقین بداند که از زید بوده است. ولی وقتی کلمه «اَلمُنطَلِق» را بر زید مقدّم می نمائید، و می‌گوئید: اَلمُنطَلِقُ زَيدٌ، دیگر این مقصود مطرح نیست. بلکه منظور شما آن است که انسانی را از دور دیده‌اید که بجانب شما می آید ولی برای شما محقّق نبوده که این شخص زید است یا عمرو. در این حال دوست شما به شما می‌گوید: اَلمُنطَلِقُ زَيدٌ. یعنی شخصی که تو او را از دور می بینی زید است. و گاه مردی را می بینید که در مقابل شما ایستاده و جامهٔ دیبائی بر تن دارد، و این مرد را از قدیم می شناختید امّا نسبت به او بعیدالعهد شده‌اید، و او را فراموش کرده‌اید، در این حال به شما گفته می شود: این شخص که جامهٔ دیبا بر تن دارد همان دوست دیرینهٔ شماست که فلان وقت با شما بود، چقدر فراموشکار شده‌اید!؟ غرض شما در این جملات آن نیست که پوشش دیبا را برای آن شخص اثبات کنید. این معنی محال و بیهوده است. زیرا همینکه شما این لباس را بر تن او مشاهده می‌کنید شما را از اخبار مخبر و اثبات پوشش آن شخص بی نیاز می‌کند.

بنابراین هرگاه متوجّه شدید که کلام با اسم فاعل یا صفتی از صفات شروع شده، یعنی مبتدای جمله قرار گرفته است، و اسمی که صاحب آن صفت است در معنی خبر واقع شده است بایستی بدانید که در آن حال، هدف کلام غیر از موقعی است که اسم فاعل یا صفت خبر باشد. یعنی مانند جملهٔ: زَيدٌ المُنطَلِقُ، باشد.

ضمناً بایستی دانست که گاه این صورت و شکل در بعضی مسائل این باب مشتبه گردیده است تا آنجا که تصوّر شده است وقتی دو اسم معرفه مبتدا و خبر شوند با تقدیم و تأخیر آنها اختلاف معنی پیش نمی آید. از مواردی که این موضوع را ایهام می‌کند گفتار نحویّون است درباب (کانَ) که: اگر دو اسم معرفه در کلامی با هم جمع شوند می توانی هر یک را بخواهی اسم (کانَ)

و دیگری را خبر آن قرار دهی. چنانکه می‌گوئی: کانَ زَیدٌ اَخاکَ ـ و ـ کانَ اَخوکَ زَیداً، که تصوّر می شود تساوی دو اسم در معرفه بودن موجب می‌گردد اختلافی در معنی پدید نیاورد؛ که این را اوّل ذکر کنیم و آن یکی را دوّم. بعضی گمان کرده‌اند که اگر مبتدا و خبر هر دو معرفه باشند، ترتیبی که میان مبتدا و خبر ایجاب می‌کند، و موقعیّتی که برای آن دو از جهت تقدّم و تأخّر وضع می‌گردد ساقط و منتفی می باشد.

از نمونه هائی که چنین معنی را ایهام می‌کند آن است که می‌گوئید:

اَلاَمیرُ زَیدٌ، و جِئتُکَ والخَلیفةُ عبدُ المَلِک. که مقصود کلام اثبات امارت برای زید، و اثبات خلافت برای عبدالملک است. چنانکه همین معنی و مقصود در موقعی است که می‌گوئید: زَیدٌ الاَمیرُ وعَبدُ المَلِکُ الخَلیفةُ. و این جمله را هم به کسی که خلیفه را مشاهده می‌کند می‌گوئید و هم به کسی که از محضر امارت و معدن خلافت غایب است. و همچنین به کسی که در نظیر مثال زیر توهّم می‌کند.

اَبوکَ حُبابٌ سارِقُ الضَّیفِ بُردَهُ   وجَدیَّ یا حَجّاجُ فارِسُ شَمَّرا[۲۰]

پدر تو «حباب» است که عبای مهمان را دزدید. امّا جدّ من ای حَجّاج سوارکاری بود که در میدان جنگ آسینها را بالا می زد.

یعنی خیال می‌کند که اگر گفته شود: حُبابٌ ابوکَ، و فارِسُ شَمَّرَ جَدّی، فرقی میان این دو عبارت وجود ندارد. و حال آنکه این مطلب و موضعی است غامض.

آنچه شکل صحیح مطلب را کاملاً روشن می سازد، و بر وجوب فرق میان این دو مسأله دلالت می‌کند این است که: اگر کلام را مورد تأمّل قرار دهید خواهید دید آنچه مساوی بودن این دو اسم معرفه را احتمال نمی دهد، و فرق را طوری در آن استوار می یابی که هیچ راهی برای ردّ آن نیست همان مطلب اعمّ و اکثر است. اگر بخواهید موضوع را کاملاً بفهمید به آنچه قبلاً درباب جملهٔ: اَللّابِسُ الدّیباجَ زَیدٌ، برای شما گفتم دقّت کنید که در آن شما مخاطب را به فردی که مقابل اوست راهنمائی می‌کنید. و نیز توجّه کنید به این قول عرب که: لَیسَ الطّیبُ اِلّاالمِسکُ [عطر خوشبو و لطیف جز مشک نیست.] و گفته جریر: اَلَسْتُم خَیرَ مَن رَکِبَ المَطایا؟[۲۱] [آیا شما نیستید بهترین کسانی که بر مرکبهای راهوار سوار شدند؟]. و سخن متنبّی: اَلَستَ ابنَ الاُولیٰ سَعِدُوا و سادُوا؟ [آیا تو فرزند آنها که سعادت و سروری یافتند نیستی؟ و نظائر این جمله ها، یعنی

۲۰ ـ از جمیل بن معمر عذری، صاحب بثینه. [دیوان: ۱۱۳] و شَمَّر، نام اسبی متعلّق به جدّ او بوده است ـ ح

۲۱ ـ از قصیده مشهور اوست در مدح عبدالملک بن مروان. مصراع دوّم آن چنین است: وَاَندی العالمینَ بطونَ راحٍ ـ دیوان [۱: ۸۹] ـ ح

نمونه‌هائی که به شماره و حساب در نمی آید. و اگر آن معنائی را که با قلب طرفین جمله برای شما حاصل می شود منظور قرار دهید و بگوئید: لَیسَ المِسکُ اِلّا الطیبُ، اَلیسَ خیرُ مَن رَکِبَ المَطایا اِیّاکُم؟ اَلیسَ ابنُ الأولیٰ سَعد و اوسادوا اِیّاکَ، خواهید فهمید که مطلب بر همان اساسی است که من برای شما تعریف کردم: یعنی وجوب اختلاف معنی بحسب تقدیم و تأخیر دو اسم معرفه.

در اینجا نکته‌ای است که با آن، قطع و یقین به وجوب این فرق برای همیشه ثابت و لازم می‌گردد. و آن این است که: مبتدا تنها بلحاظ آنکه ابتدای جمله می آید مبتدا نیست، و خبر هم بلحاظ آنکه پس از مبتدا ذکر می شود خبر نخواهد بود. بلکه مبتدا از آن جهت مبتدا است که مسندالیه جمله است، و معنی کلام برای آن اثبات می شود. و خبر هم خبر است از آن جهت که مسند جمله است، و معنی کلام بوسیلهٔ آن برای مبتدا اثبات می‌گردد.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوئیم: زَیدٌ مُنطَلِقٌ، در حقیقت انطلاق را برای زید اثبات کرده‌ایم، و این فعل را به او اسناد داده‌ایم. بنابراین زید «مُثبَتٌ لَه» و مُنطَلِق «مُثبَتٌ بِه» است، و تقدیم مبتدا بر خبر لفظاً حکمی است واجب از همین جهت. یعنی از جهت اینکه مبتدا اسمی است که معنی کلام برای آن اثبات می‌گردد، و به آن اسناد داده می شود. و خبر کلمه‌ای است که معنی کلام بوسیله آن اثبات می شود. و اگر قرار این بود که مبتدا از آن جهت مبتدا باشد که کلام به آن آغاز شده است لازم می آمد که با گفتن: مُنطَلِقٌ زَیدٌ، مبتدا از مبتدا بودنش خارج شود. و لازم می آمد که قول علمای ادب که: «اِنَّ الخَبَرَ مقدَّمٌ فی اللَّفظِ والنیّةُ بِهِ التأخیر» سخنی بیهوده باشد. و چون مطلب چنین است پس اگر دو اسم معرفه را ذکر کنیم، و آنها را مبتدا و خبر قرار دهیم بطور قطع لازم می آید که ما با کلمهٔ دوّم معنائی را برای کلمهٔ اوّل اثبات نمائیم. یعنی وقتی می‌گوئیم: زَیدٌ اَخوکَ، بوسیلهٔ (اَخوکَ) معنائی را برای (زید) اثبات می‌کنیم. و اگر کلام را مقدّم و مؤخّر ساخته بگوئیم: اَخوکَ زیدٌ، لازم می آید که بوسیلهٔ زید معنائی را برای اخوک اثبات کنیم. والّا تعیین و تسمیهٔ ما که فلان اسم در این حال مبتدا و در آن حال خبر است تغییر اسمی است بدون معنی، و نتیجه‌اش این است که گفتن «مبتدا و خبر» اصلاً مفهومی نداشته باشد؛ جز آنکه اسمی در لفظ بر اسم دیگری مقدّم گردد بی آنکه هر یک از این دو مخصوص به حکم جداگانه‌ای شود که دیگری دارا نیست. و این از سخنانی است که در بطلان و سقوط آن هیچ شکّی وجود ندارد.

* * *

باز از مواردی که بر اختلاف این معنی بطور وضوح دلالت دارد، وقتی است که دو اسم معرفه را می آورید، و یک بار این را مبتدا قرار می دهید و دیگری را خبر، و بار دیگر بعکس این جمله است که: اَلحَبیبُ اَنتَ، و اَنتَ الحبیبُ. معنی جملهٔ: اَلحَبیبُ اَنتَ، این است که وقتی محبّت

صادقانه شد میان شما و آنکه دوستش دارید هیچ فاصله و جدائی نیست. و مَثَل دو دوست صمیمی مَثَل جانی است که آنرا میان خود تقسیم می‌کنند. چنانکه یکی از حکما گفته است: اَلحَبیبُ اَنتَ اِلّا اَنَّهُ غَیرُک. دراین جمله چنانکه می بینید فرقی است لطیف و دارای نکته ای است شریف. امّا اگر می خواستید این نکته را در قالب جملهٔ: اَنتَ اَلحَبیبُ، بیان کنیدمعنائی را خواسته بودید که صحیح نیست. چه آن معنائی که از جملهٔ: اَنتَ الحَبیبُ، مفهوم می شود همان است که متنبّی در بیت زیر آنرا منظور نموده است:

اَنتَ الحَبیبُ ولکِنّی اَعوذُبِهِ   مِن اَنْ اَکونَ مُحِبّاً غَیرَ مَحبوبِ[22]

تو همان یگانه محبوب منی امّا من پناه می برم به خدا از اینکه محبّی باشم که کسی او را دوست نمی دارد.

فرق میان این دو معنی بر هیچ کس پوشیده نیست. بدین بیان که: در جملهٔ: اَنْتَ الْحَبیبُ، می خواهد بگوید: تو همان کسی هستی که من از میان مردم فقط او را به محبّت اختصاص می دهم. و چون معنی جمله این است می فهمید که فرق مورد بحث قطعی و همیشگی است، و ادراک می‌کنید که صحیح نیست جملهٔ: اَخوکَ زَیدٌ ـ و زَیدٌ اَخوک، هر دو یک معنی داشته باشند.

مطلبی که در اینجا دقّت در آن لازم است این است که شما می‌گوئید: جملهٔ: اَنتَ الْحَبیبُ، مانند جملهٔ: اَنتَ الشُّجاع، است، که می خواهید بگوئید این است آن شخصی که شجاعت در او کامل شده است. یا مانند جملهٔ: زَیدٌ المُنطَلِق، است که می خواهید بگوئید: این است آن کسی که انطلاقی را که مخاطب شنیده، از او بوقوع پیوسته است. امّا اگر دقّت کنید خواهید دید که جملهٔ: اَنتَ الْحَبیبُ. نمی شود مانند جملهٔ: اَنتَ الشُّجاع، باشد. چه در آن صورت اقتضای معنی جمله این می شود که محبّتی در دنیا نباشد. جز همان محبّتی که به واسطهٔ آن محبوب است. کما اینکه معنی: هُوَالشُّجاعُ، این است که شجاعتی در دنیا نیست جز همان شجاعتی که شما در او می یابید، و جز آن شجاعتی که او بجهت آن شجاع است. و این محال است.

مطلب دیگر آنکه: لفظ «حبیب» فعیل است بمعنی مفعول. و در این صورت محبّت: حقیقة متعلّق به مفعول نیست. بلکه صفتی است متعلّق به غیر او ولی بصورتی که با مفعول ملابست و تعلّق یافته است نوع تعلّق فعل به مفعول. و صفت وقتی وصف به کمال می شود بر این مبنا وصف می شود که آن کمال به شخص صاحب صفت برگردد نه به کسی که این صفت با او ملابست و

۲۲ ـ از قصیده‌ای است در مدح کافور اخشیدی [شوال سال ۳٤٦ هـ] به مطلع:

مِنَ الجآذرِ فی زیّ الاعاریبِ   حُمرِ الحلی و المطایا والجلالیب

[واحدی: ٦٣٣] ـ ح

تعلّق یافته است نوع ملابست مفعول. و چون مطلب این گونه است بعید است گفته شود: اَنتَ المَحبوب؛ بنابراین معنی که: تو در محبوب بودن کاملی. کما اینکه بعید می نماید گفته شود: هُوَالمَضروبُ، بمعنی اینکه: او در مضروب بودنش کامل است. و اگر کلامی را این گونه بکار برند بیراهه رفتن است، و تأویلی است که در این مباحث قابل تصوّر نیست. مثلاً گفته شود: زَیدٌ هُوَالـمَظلوم، یعنی ظلمی که به او شده در شدّت و شناعت به حدّی می رسد که به احدی چنین ظلمی نشده است. لذا هر ظلمی غیر از این ظلم در مقابل آن عدل می شود. و حال آنکه این تأویل در گفتار ما که می‌گوئیم: اَنتَ الحَبیب، مورد و معنی ندارد. زیرا ما می دانیم که ادبا در معنی این کلام نمی خواهند بگویند: هیچ فردی تاکنون فرد دیگری را این گونه که من ترا دوست دارم دوست نداشته است. این تأویل در حقیقت تمام محبّتها را باطل کرده است، حتّی شما مثل کسی شده‌اید که او برای محبّت جز همان معنائی که در ذهن خود دارد در معنی دیگری تعقّل نمی‌کند. آنچه را ادبا از جملهٔ مذکور اراده می‌کنند این است که گویندهٔ آن می خواهد بگوید: محبّت من تماماً منحصر به تو است و در محبّتی که من به تو دارم هیچ کس غیر از تو بهره‌ای ندارد.

هنگامی که معنی جمله چنین شد روشن می‌گردد که جملهٔ: اَنتَ الحَبیب، بمنزلهٔ جملهٔ: اَنتَ الشُّجاع، نیست که در آن کسی را اراده می‌کنید که این وصف در او کامل شده است. بلکه بایستی بعد از این بدانید که میان جملهٔ: اَنتَ الحَبیب ـ و ـ زَیدٌ المُنطَلِق، فرق است، و آن اینکه: در محبّتی که آنرا اثبات کرده‌اید شما را بهره‌ای از جنسیّت است. زیرا مقصود شما این بوده که بگوئید: محبّت من تماماً منحصر به تو است. و به محبّت واحدی از محبّتهای خودتان توجّه نداشته‌اید. ملاحظه کنید: شما با جملهٔ: اَنتَ الحَبیب، درحقیقت این معنی را بدست داده‌اید که: غیر محبوب را دوست نمی دارید، و محبّتی هم نسبت به احدی جز او ندارید. و حال آنکه این جریان در جملهٔ: زَیدٌ الـمُنطَلِق، متصوّر نیست. زیرا در این جمله وجهی برای جنسیّت وجود ندارد، چون در اینجا انطلاق واحدی است که مخاطب به وقوع آن اطّلاع داشته، و تنها می خواسته است شخص عامل این فعل برایش معیّن گردد، و به آن تصریح شود. امّا اگر بگوئید: زَیدٌ المُنطَلِق فی حاجَتِکَ، در حالی که مقصودتان کسی باشد که کارش سعی در حاجت شماست در آن صورت معنی جنسیّت در آن طرح خواهد شد؛ بر حدّ جنسیّتی که در جملهٔ: اَنتَ الحبیب، بود.

در اینجا اصلی است که لازم است آنرا در ذهن خود کاملاً استوار سازید و آن این است که: وضع اسماء جنس تماماً چنان است که وقتی به صفتی توصیف می شوند متنوّع و منشعب می‌گردند. یعنی کلمهٔ (رَجُل) که جنس واحد است وقتی آنرا وصف کنید، مثلاً بگوئید: رَجُلٌ ظَریفٌ، رجلٌ طَویلٌ، رجُلٌ قَصیرٌ، رَجلٌ شاعِرٌ، رَجلٌ کاتِبٌ، کلمهٔ «رَجُلٌ» بصورت انواع مختلف در می آید، و هر

نوعی از این اسم در حدّ خود چیزی مستقلّ شمرده می شود، و در اسم (رَجُلٌ) بتناسب هر صفتی که به آن قرینه می‌کنید جنسیّتی تازه و جدید پدید می آید.

* * *

۷ـ مصدر وقتی معرف به الف ولام است.

این مسأله در مصادر هم چنین است. بطوری که می‌گوئید: اَلعِلم، اَلجَهل، اَلضَّرب، اَلقَتل، اَلسَّیر، اَلقِیام، اَلقُعُود. و از هر یک از این معانی جنسی می فهمید. مثل کلمهٔ رجل و فرس و حمار. امّا وقتی اینها را توصیف می‌کنید، و مثلاً می‌گوئید: عِلمٌ ضَروریٌّ، عِلمٌ مُکتَسَبٌ، عِلمٌ جَلیٌّ، عِلمٌ خَفیٌّ، ضَربٌ شَدیدٌ، ضَربٌ خَفیفٌ، سَیرٌ سَریعٌ، سَیرٌ بَطیٌ، و نظائر اینها، در واقع جنس اینها به اقسامی منقسم می شود، و بصورت انواعی در می آید. و مَثَل آن مَثَل چیزی می شود که بصورت مجموع و مؤلَّف است، آنگاه شما آنرا شاخه شاخه و شعبه شعبه می‌کنید. این سبک و روشی است که در میان اهل ادب معروف و اصلی است که در میان هر قوم و ملّتی متداول می باشد.

باز در این باب اصل دیگری است که بعنوان شاخه یا نظیر اصل مذکور است. و آن اینکه از جمله شؤون مصدر آن است که بواسطه متمّمهائی دارای شعب و شقوقی می شود[۲۳]. بدین معنی که: شما می‌گوئید «اَلضَّرب» و آنرا جنس واحدی فکر می‌کنید. و هنگامی که می‌گوئید: اَلضَّربُ بِالسَّیفِ، با متعدّی کردن ضرب به سیف، ضرب نوعی مخصوص می شود. آیا نمی بینید که وقتی می‌گوئید: زدن با شمشیر غیر از زدن با عصا است، مقصودتان این است که این دو عمل دو نوع مختلف است؟ و اجتماع این دو در اسم (ضرب) موجب یکسان بودن معنی آنها نمی شود زیرا این متمّم[۲۴] میان این دو نوع زدن فاصله ایجاد کرده و آن دو را از یکدیگر جدا ساخته است؟ از مثالهای روشن در این باب گفتار متنبّی است:

وَتَوَهَّمُوا اللَّعبَ الْوَغیٰ والطَّعنُ فِی الـ هَیجاءِ غَیرُ الطَّعنِ فِی الْمَیدانِ[۲۵]

۲۳ـ مقصود اضافات و متمّمهائی است که به مصدر متصل می شود، از قبیل فاعل و مفعول... چنانکه مصدر لازم باشد فاعل تنها می‌گیرد، و اگر متعدّی باشد فاعل و مفعول هر دو ذکر می شود. برای مثال می توان این آیه را عنوان کرد: وَلَولا دَفعُ اللهِ النّاسَ بَعضَهُم بِبَعضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ و بِیَعٌ وصَلَواتٌ و مَساجِدُ... [حج/۴۰].م

۲۴ـ مقصود در این جا کلمهٔ «سیف» است که بوسیلهٔ حرف جر مجرور شده و پس از مصدر (ضرب) ذکر گردیده، و معنی آن را مقیّد ساخته است. م

۲۵ـ از قصیده‌ای است در مدح سیف الدوله حمدانی هنگام آمدنش از بلاد روم [۳۴۵هـ] به مطلع:

الرأی قبل شجاعة الشجعانِ هو اوّلٌ وهی المحلّ الثانی

[واحدی: ۵۹۴]ـ ح

آنها تصوّر کردند که جنگ بازی و تفریح است. و حال آنکه نیزه زدن در کارزار غیر از نیزه زدن در میدان بازی است.

اگر اختلاف متمّم مصدر در بیت بالا اختلاف معنی مصدر را فی نفسه ایجاب نمی‌کرد، و در آن انقسام و تنوّعی پدید نمی آمد کلام فوق معنائی نداشت، و در باطل بودن مانند این بود که بگوئید: وَالطَّعنُ غَیرُ الطَّعن. پس با این بیان کاملاً روشن شد که هریک از دو کلمهٔ (طعن) بتنهائی جنسی مستقلّ بوده غیر از جنس دیگر. بدین شکل که این یکی در پهنهٔ نبرد بوده و آن دیگری در میدان بازی. و این چنین است حکم در مورد هر کلمه ای که مصدر به آن متعدّی و به آن متعلّق گردد. بنابراین اختلاف مفعولین مصدر موجب اختلاف معنی آن مصدر است، و متعدّی به این مفعول غیر از متعدی به مفعول دیگر است. و براساس همین اصل است که می‌گوئید: لَیسَ اِعطاءُکَ الکَثیرُ کَاِعطاءِکَ القَلیلِ. و همین طور است وقتی که مصدر را متعدّی و متعلّق به حال می‌کنید. مثلاً می‌گوئید: لَیسَ اِعطاءُک مُعسِراً کَاِعطاءِک مُوسِراً. لیسَ بَذْلُکَ وَاَنتَ مُقِلٌّ کَبَذْلِکَ وَاَنتَ مُکْثِرٌ.

* * *

حال که این قاعده را در مورد مصدر دانستید حکم اسم مشتقّ از مصدر را هم بر همین قاعده قیاس کنید. و چون این اصل را مقیاس قرار دهید می فهمید که جملهٔ: هُوَالوَفِیُّ حینَ لایَفی اَحَدٌ، و جملهٔ: هُوَ الواهِبُ الْمِأَةَ المُصْطَفاةَ، و این بیت:

وَهُوَالضّارِبُ الکَتیبَةَ والطَّعـ ـنَةُ تَغلُو، وَالضَّربُ اَغلیٰ واَعلیٰ[۲۶]

این همان کسی است که ستون لشکر را می‌کوبد. یک نیزه او بسی گران تمام می شود ولی ضربه شمشیرش گرانتر و عالیتر از آن است.

و نظایر اینها تماماً خبرهائی است که در آنها معنی جنسیّت است. و وقتی اینها را خبر قرار می دهید، و مثلاً می‌گوئید: اَنتَ الشُّجاع، اینها هم در نوع خاصّ خودشان بمنزلهٔ جنس مطلق‌اند. و همان‌طور که شما با جملهٔ: اَنتَ الشُّجاع، مقصودتان شجاعتی نیست که عیناً وقوع یافته و از انسانی دانسته شده است، و خواسته‌اید توضیح دهید که این صفت از چه کسی بوده است. بلکه می خواهید جنس شجاعت را به آن اسم منحصر نمائید، و کسی را غیر از او در این وصف بهره‌مند ندانید.

در جملهٔ: اَنتَ الوَفِیُّ حینَ لایَفی اَحَد، هم وفای واحدی را قصد نمی‌کنید. و چگونه ممکن

---

۲۶ ـ بیت از متنبیّ است، از قصیده‌ای که در آن سیف‌الدوله را به جهت مرگ خواهر کهین او تسلیت گفته است. به مطلع:

اِنْ یکن صبر ذی الرّزیّة فضلاً تکن الافضل الاعزّ الاجلّا

[واحدی: ۵۷۷]ـ ح

است چنین باشد درحالی که می‌گوئید: حینَ لایَفی اَحَدٌ[۲۷]. و نیز بیهوده است که در جملهٔ: هُوَالواهِبُ المِأةَ المُصطَفاة، مقصود بخشش واحدی باشد. زیرا در آن صورت لازم می آید تنها به همان صد شتری که ممدوح یک بار آنرا عطا کرده است قصد شود، و دیگر بخششهای همانند آنرا تجدید و تکرار نکرده باشد. و معلوم است که این معنی خلاف غرض است. زیرا منظور شاعر این است که بگوید: ممدوح من کسی است که از شؤون او عطا کردن این نوع صد شترهاست؛ همیشه، و کسی است که کرم وجودش به این درجه می رسد. چنانکه می‌گوئید: هُوَالَّذی یُعطی مادِحَهُ الاَلفَ والاَلفَین[۲۸]. و مثل این جمله: وحاتِمُ الطّائیُّ وَهّابُ المِئیّ[۲۹]. خلاصه آنکه، این مطلب واضحتر از آن است که بر کسی پوشیده بماند.

اصل دیگر، یعنی اصلی که حقّ ماست آنرا بدانیم این است که: مسیر جنسیّت در اسم در حالی که خبر است غیر آن مسیری است که بصورت مبتداست.

تفسیر مطلب: ما اگرچه گفتیم: الف و لام در جملهٔ: اَنتَ الشُّجاع، برای جنس است چنانکه در جملهٔ: اَلشُّجاعُ مُوَقّیً والْجَبانُ مُلَقّیً[۳۰]، هم برای جنس است ولی میان این دو فرقی است بزرگ. بدین معنی که: مقصود ما در جملهٔ: اَلشُّجاعُ مُوَقّیً، این است که مصونیّت و محفوظ ماندن را برای هرکس که شجاعت صفت اوست اثبات کنیم. لذا جمله درمعنی این است که بگوئیم: اَلشُّجعانُ کُلُّهُم مُوَقُّونَ. البتّه من در مقام این نیستم که بگویم این شخص شجاع مانند شجاعان است بطور کلّی و مطلق؛ اگرچه بیشتر ادبا این گونه تصوّر کرده‌اند. بلکه می خواهم بگویم که شما این مصونیّت و وقایه را طوری عنوان می‌کنید که مستغرق در جنس شود، و آنرا شامل و در آن شایع گردد. امّا در جملهٔ: اَنتَ الشُّجاع، اصلاً معنائی برای استغراق نیست. زیرا درمقام این نیستید که بگوئید: توهمه شجاعانی، تا با این سخن عقیده کسانی را اظهار کنید که دربارهٔ جملهٔ: اَنتَ الخَلقُ کُلُّهُم، واَنتَ العالَمُ، می‌گویند.چنانکه شاعر گفته است:

لَیسَ عَلَی اللهِ بِمُستَنکِرٍ ‌‌ ‌ ‌ اَن یَجمَعَ العالَمَ فی واحِدِ[۳۱]

---

۲۷ ـ فرق است میان اینکه صفت معرّف به الف و لام مبتدای جمله باشد یا خبر. اگر صفت معرّف به (ال) خبر برای مبتدای معرفه گردد حصر را می رساند.م

۲۸ ـ یعنی: او کسی است که مدح کننده خود را هزار و دو هزار [درهم یا دینار] عطا می‌کند.م

۲۹ ـ لفظ «مِئة» برمِئین جمع بسته می شود. و اصل آن «مَئیّ» بر وزن فَعیل است. فاءالفعل آن به جهت کسره بعدش مکسور شده است. اخفش گفته است: این کلمه مانند (غسلین) است. او کلمهٔ «وهّاب المئی» را در اینجا حمل بر ترخیم می‌کند.ش

۳۰ ـ انسان شجاع همیشه در بلاها محفوظ می ماند، و آدم ترسو به بلاها گرفتار می شود.م

۳۱ ـ از ابونواس، از قطعه ای در مدح هارون‌الرشید. ابتدای آن چنین است:

قولا لهارون امام الهُدیٰ ‌ ‌ ‌ عِند احتفال المجلس الحاشد

برای خدا کارمنکری شمرده نمی شود، و ذات خدائی مورد انکار قرار نمی‌گیرد که این جهان را در یک موجود واحدی جمع کند.

بلکه موضوع جنسیّت در اینجا مأخذ دیگری دارد غیر از این. و آن این است که شما بوسیلهٔ جنسیّت به مصدری که صفت از آن مشتق است قصد می‌کنید، و این صفت را به آن مصدر سوق می دهید نه به خود صفت، با توجّه به اینکه شما در سوق دادن صفت به مصدر طریقه ای دقیق دارید. بدین معنی که: مقصود آن نیست که شجاعتهای فراوانی را بیاورید، و آنها را برای شخص منظور یکجا جمع کنید، و در او ایجاد نمائید. و نیز نمی خواهید بگوئید: شجاعتهائی که وجودشان در موصوفهای به شجاعت توهّم می شود تماماً در این شخص موجود است نه در آنها. این ادّعاها همه بیهوده و نامکن است. بلکه مقصود آن است که بگوئید: ما صفت شجاعت را تعقّل کردیم، و حقیقت آنرا شناختیم، و فهمیدیم که چیست، و دانستیم که انسان در اقدام و اظهار قدرتش چگونه بایستی باشد، تا اینکه معلوم شد فلانی در حد کمال شجاع است. و در میان مردم هم استقرا نمودیم امّا حقیقتی را که ما در این شخص شناختیم در هیچ یک از افراد مردم نیافتیم. آنگاه به مخاطب مراجعه کردیم و متوجّه شدیم که او این صفت را در وجود خود کامل نموده، و همه شروط این صفت را جمع کرده و گوهر آنرا برای خویش خالص نموده، و اصل و ریشه آنرا در وجود خود ثابت و راسخ گردانیده است.

اینکه اهل فنّ متّفقاً مطلب را به معنی کمال تفسیر کرده اند موضوع را برای شما کاملاً روشن می سازد. و اگر معنی کلام استغراق شجاعتهائی بود که وجود آنها در موصوفهای به شجاعت توهّم می شود علمای فنّ در معنی جملهٔ مورد بحث نمی‌گفتند: مقصود این است که فلانی در شجاعت کامل است. زیرا کمال آن است که صفت در درجهٔ شایسته ای باشد، و با چیزی که مورد خرده گیری است آمیخته نگردد. کمال این نیست که آحاد جنس با هم جمع شوند، و بعضی آنها به بعضی دیگر منضمّ گردند.

پس با این ترتیب مقصود ما از جمله: أنتَ الشُّجاع، همان معنائی است که اهل فنّ می‌گویند: این است آن شجاعت بمعنی حقیقی، و غیر آن ترس و جبن است، و این است علم و غیر آن خیال است، این است شعر واقعی و جز آن اصلاً شعر نیست. این موضوعی است کاملاً روشن آن گونه که بر هیچ کس پوشیده نیست.

* * *

نوع دیگر استدلال در ابطال اینکه جملهٔ: أنتَ الشُّجاع، یعنی: گوئی همه شجاعان توئی؛ در حدّ جملهٔ: أنتَ الخَلْقُ کُلُّهم؛ و آن این است که: در جمله های: أنتَ الخَلْق، و أنتَ النّاسُ کُلُّهم،

وقَد جَمِعَ العالَمُ مِنکَ فی واحِدٍ، تمام معانی عالی را که در مردم بصورت متفرّق موجود است برای شخص مورد نظر ادّعا می نمائید. ولی مقصود شما این نیست که این معانی مذکور را در مردم باطل کنید، و از آنها نفی نمائید. بلکه می خواهید ادّعا کنید که این شخص نظائر این معانی را داراست.

ملاحظه کنید، وقتی شما در خصوص فرد انسانی می‌گوئید: او در حکمِ هزار مرد بشمار می آید، مقصودتان این نیست که او مساوی هزار مردی است که در آنها معنی و فضیلتی وجود ندارد. بلکه می خواهید از معانی شجاعت یا علم یا از معانی دیگر مجموعی را به آن فرد اعطا کنید که مقدار آنرا جز در هزار مرد نمی یابید. امّا در مثالهای نظیر: اَنتَ الشُّجاع، شما برای شخصی ادّعا می‌کنید که در حقیقتِ شجاعت منحصر به فرد است، و در این وصف مزیّت و خصوصیّتی به او داده شده که به احدی داده نشده است. حتّی آنچه را که مردم شجاعت می شمارند بصورت چیزی غیر شجاعت در می آید، و چنان است که هر اقدامی در برابر شجاعت او حکم عقب‌نشینی و توقّف را دارد، و هر قوّت و قدرتی که در جنگ شناخته شده است در مقابل قدرت او ضعیف است. و بر همین قاعده گفته اند که: فلانی آنقدر جود و کرم نمود که هر کریمی را منسوب به بخل کرد، و تا جائی که هیچ کس شایستگی نام جود را نیافت. چنانکه شاعر گفته است:

و اِنَّکَ لا تَجودُ عَلی جَوادٍ هِباتُکَ اَن یُلَقَّبَ بِالجَوادِ[۳۲]

عطایای تو به هیچ بخشنده‌ای این جود را نمی‌کنند (این مهلت و شایستگی را نمی دهد) که ملقّب به جواد گردد.

و چنانکه گفته می شود: جادَ حتّیٰ کَأنْ لم یُعرَفْ لِاَحدٍ جودٌ، و حتّی کَأنْ قَد کَذبَ الواصِفونَ الغَیثَ بِالجودِ.

او آنقدر جود کرده که گوئی دیگر جود و کرمی برای کسی شناخته نشده است، و گوئی دروغ گفتند آنها که باران را به جود و کرم توصیف نمودند.

و چنانکه شاعر گفته است:

اَعْطَیتَ حَتّی تَرَکْتَ الرّیحَ حاسِرَةً وَجُدْتَ حَتّیٰ کَأنَّ الغَیثَ لَم یَجُدِ[۳۳]

آنقدر عطا کردی که باد را حسرت زده واگذاشتی و آنقدر جود و بخشش کردی که گوئی باران تاکنون هیچ بخشش و جودی نکرده است

۳۲ ـ «هِباتُکَ» فاعل (تَجود) است. و «اَن یلقب» مفعول آن. ش

بیت از متنبّی است، از قصیده‌ای در مدح علی بن ابراهیم تنوخی [واحدی: ۱۳۷] و مطلع آن این است:

أحادٌ ام سُداسٌ فی أحادِ لُیَیلَتُنا المَنوطَةُ بالتَّنادی ـ ح

۳۳ ـ بیت از بُحتری است، از قصیده‌ای ابونهشل محمدبن حمید طوسی دیوان [۱: ۵۷۵] ـ ح

خلاصهٔ فصل پانزدهم

بحثی خاصّ دربارهٔ «الّذی»

اهل ادب گویند: «الذی» را برای اسمهای معرفه‌ای که بوسیلهٔ جمله وصف می شوند بعنوان رابط مـی آورند. چنانکه «ذو» را بـرای وصـف اسماء جنس، بعنـوان رابط مـی آورند. مانند: مررت بزید الذی ابوه منطلق. یعنی با کلمهٔ «الذی» زید را بوسیلهٔ جملهٔ بعدش از غیر او جدا کردیم. کمااینکه می‌گوئیم: مررت برَجُلٍ ذی مالٍ. که بوسیلهٔ «ذو» شخص منظور را از جهت مال از غیرش جدا نمودیم.

این قاعده‌ای است کلّی. امّا بایستی دانست که چرا وصف اسم معرفه بوسیلهٔ جمله ممتنع شده، و چرا در جملهٔ: «مررت بـزیدٍ الّذی اَبوه مُنطَلق» و جملهٔ: «مررت برجلٍ اَبوه منطلق»، وضع معرفه با وضع نکره یکسان نیست؟ گفته اند: علّت ممتنع بودن آن است که جمله نکره است زیرا مورد پرسش از مقصود و معنی واقع می شود. و البتّه مجهول است که مورد پرسش قرار می‌گیرد نه معلوم. لذا اصولاً جمله در حکم نکره است. و توصیف نکره بوسیلهٔ جمله جایز است درحالی که نمی توان معرفه را بوسیلهٔ جمله وصف نمود. زیرا جمله در حکم معرفه نمی باشد.

امّا نظر صریح و روشن در این باب این است که بگوئیم: «الّذی» را وقتی می آوریم که کسی یا چیزی که بجهتش امری انجام یافته است شناخته شده است، و به آن جهت نزد شنونده خصوصیّتی یافته است، آنگاه مقصود قرار می‌گیرد، و در آن حال کلمهٔ «الّذی» ذکر می شود. یعنی وقتی ما «الّذی» را می آوریم که شنونده نسبت به جملهٔ بعد از آن آگاهی داشته است. و اگر آگاهی نداشته باشد «الّذی» آورده نمی شود.

اگر بگویند: گاهی هم پس از الذی جمله‌ای می آید که برای طرف مجهول است. مثلاً جائی که الّذی خبر است. مانند: هٰذَا الَّذی کانَ عِندک بِالاَمسِ. و اگر چنین نباشد اصلاً الّذی خبر نخواهد بود. زیرا کلمه وقتی خبر است که بوسیلهٔ آن مطلبی افاده شود. جواب گوئیم: آن قاعدهٔ کلّی در نظیر این جملات، گرچه مخاطب نسبت به خود شخصی که به او اشاره کرده‌اید آگاه نباشد ولی ناچار آگاهی اجمالی به آن دارد، زیرا شما در هر حال جملهٔ: هذا الذی کان عندک

بالامس، را به کسی نمی‌گوئید که اصلاً از مطلب اطّلاعی نداشته باشد؛ نه اجمالاً و نه بطور تفصیل. بلکه به کسی می‌گوئید که خاطره‌ای از جریان را در ذهن دارد.

خلاصه: جملهٔ همراه با «الذی» بایستی جمله‌ای باشد که شنونده قبلاً نسبت به آن نوعی آگاهی داشته باشد.

فصل پانزدهم

«اَلّذی»

درباب «الذی» شما مطلب علمی بسیار و اسرار فراوانی دارید. رموزی در این باب است که اگر در آنها تفحّص کنید و در ذهن مجسم نمائید به نتایجی دست می‌یابید که نفس را آرامش و دل را نشاط می بخشد. اسرار و دقائقی که شما را به نهایت درجهٔ یقین می رساند و در روشن کردن مطالب بنحو پسندیده‌ای شما را کمک می‌کند.

وامّا راه وروش تحقیق درایـن بـاب آن است که عبـارات ادبـارادر مورد«آلـذی»مورد تأمّل قرار داده ببینید که «آلّذی» برای چه وضع شده، و برای چه مقصودی آورده شده است، و اهل ادب چه چیزهائی را بوسیلهٔ آلّذی وصف نموده‌اند. از جمله عبارات ارباب ادب این است که: «آلّذی» را بعنوان رابط، برای اسمهای معرفه‌ای که بوسیلهٔ جمله وصف می شوند می آورند. چنانکه «ذو» بـرای وصـف اسماء جنس، بعنـوان رابط وصله بکار می رود. مقصودشان از این تعریف آن است که وقتی شما می‌گوئیـد: مَرَرتُ بِزَیدٍ الَّذی اَبوهُ مُنطَلِقٌ، وبِالرَّجُلِ الَّذی عِندنا اَمسِ. در ذهن خود می یابید که با کلمه «آلّذی» خود را بـه این مطلب متّصل ساختـه‌اید که زید را بوسیلهٔ جملهٔ: ابوه منطلق از غیر او مشخّص و جدا نمائید، و اگر کلمهٔ «آلّذی» نبود شمـا به این معنـی منـتقل نمی شدید. کما اینکه می‌گوئیـد: مَررتُ برجلٍ ذی مالٍ. که بوسیلهٔ کلمهٔ «ذی» خود را به این معنی منتقل مـی‌کنید که مرد مورد نظر را از جهت مال از غیرش جدا سازید. و اگر «ذی» نبود این مقصود برای شما حاصل نمی آمد. زیرا نمی توانید بگوئید: بِرَجلٍ مالٍ.

این مطلبی است کلّی و مفهوم،ولی در زیر این قاعده کلّی رموزی است نهفته که بایستی آنها را روشن سازیـد. از جمله آنکه بفهمیـد به چه جـهت توصیف اسم معرفه بوسیلهٔ جـمله ممتنع شده است؟ و چرا وضع معـرفه در اینجا مانند وضـع نکره‌ای که بوسیلهٔ جمله آنرا توصیـف می‌کنیـد یعنی مانند جملهٔ:«مررتُ برَجُلٍ اَبوهُ مُنطَلِقٌ ـ رأیتُ اِنساناً تُقادُ الجَنائِبُ بینَ یَدیه» نیست؟

گفته‌اند که سبب ممتنع بودن ایـن موضوع آن است که جمله‌ها تماماً نـکـره‌اند به دلیل آنکه مورد پرسش معـنـی و مقصود واقع مـی شوند. و البتّه مـجهول است کـه مـورد پرسش قرار می‌گیـرد نه

معلوم. و گفته اند چون مطلب چنین است جُمَل در حکم نکره خواهند بود، و لذا وصف نکره بوسیلهٔ جُمَل جایز است،در حالی که جایز نیست اسم معرفه بوسیلهٔ جمله وصف شود،زیرا جملات در حکم معرفه نمی باشند.

نظر کاملاً صریح و روشن در این باب آن است که گفته شود: کلمهٔ «اَلّذی» وقتی بکار می رود که کسی بواسطهٔ جریانی یا کاری که بلحاظ او انجام یافته است شناخته شده و به آن جریان و آن کار نزد شنونده خصوصیّتی یافته است. سپس او مقصود قرار می‌گیرد، و در آن صورت کلمهٔ «اَلّذی» ذکر می شود.

تفسیر مطلب: شما کلمهٔ «اَلّذی» را فقط وقتی به جمله ای از کلام متّصل می‌کنید که شنونده قبلاً نسبت به آن جمله آگاهی و علمی داشته است، و مثلاً در نزد شنونده مردی را می بینید که برای او شعری می خواند. سپس فردای آن روز به او می‌گوئید: مافَعَلَ الرّجُلُ الَّذی کانَ عِندکَ بِالاَمسِ یُنْشِدُکَ الشِّعرَ؟

این حکم جمله است بعد از «اَلّذی» هنگامی که شما بوسیلهٔ آن معنائی را وصف می‌کنید. بنابراین مقصود آنها که گفته اند: «اَلّذی» بکار می رود تا برای اسمهای معرفه ای که بوسیلهٔ جمله وصف می شوند رابط و صله باشد این خواهد بود که «اَلّذی» را می آورند تا این دو حال را از هم جدا کند. یعنی وقتی که مراد ذکر مطلبی است بوسیلهٔ جمله ای که شنونده به مُفاد آن آگاهی دارد و وقتی که مطلب چنین نیست.

حال اگر بگوئید: گاهی هم بعد از «اَلّذی» جمله ای می آید که برای شنونده مجهول است. و آن جائی است که «اَلّذی» خبر است. چنانکه می‌گوئید: هَذا الَّذی کانَ عِندَکَ بِالاَمسِ ـ هذَا ـ الَّذی قَدِمَ رَسولاً مِنَ الحَضْرَة. شما در این جمله و نظیر آن هم موضوعی را به مخاطب اعلام می‌کنید که قبلاً علمی به آن نداشته است. و درخصوص مشارالیه مطلبی را به او اطّلاع می دهید که از آن آگاه نبوده است. و اگر چنین نبود اصلاً «اَلّذی» خبر نبود زیرا کلمه وقتی خبر است که بوسیلهٔ آن مطلبی افاده شود. جواب در اینجا این است که باز قاعدهٔ کلّی در نظیر این جملات همان است: که اگرچه مخاطب نسبت به خود آن فرد که به او اشاره کرده اید علم نداشته باشد ولی ناچار است که بطور اجمال به آن آگاه باشد و از آن گفتگوئی شده باشد. زیرا شما در هر حال جملهٔ: هٰذَا الَّذی قَدِمَ رَسولاً، را به کسی نمی‌گوئید که اصلاً نداند نماینده ای وارد شده است، و این مطلب، نه بطور اجمال و نه بطور تفصیل به او اطّلاع داده نشده باشد. همچنین جملهٔ: هٰذَا الَّذی کانَ عِندَکَ اَمسِ، را به کسی نمی‌گوئید که فراموش کرده و از ذهنش خارج شده که نزد او انسانی بوده است. بلکه این جمله را به کسی **می‌گوئید که خاطره‌ای از آن دارد،** و مردی را دیده است که از دور می آید ولی

نمی داند که این همان شخص است، و خیال می‌کند شخص دیگری است.

حاصل کلام: هر عاقلی می داند که فرق است میان خبری که در جمله ای است همراه با الذی، و خبری که با غیر «الذی» همراه است. بنابراین کسی نیست که بهره‌ای از عقل داشته باشد مع ذلک در این شک کند که مقصود در جملهٔ: هذَا الَّذی قَدِمَ رَسولاً مِنَ الحَضرَة[1]، مانند این نیست که بگوئید: هذا قَدِمَ رَسولاً من الحضرة. و جملهٔ: هٰذَا الَّذی یَسکُنُ فی مَحَلَّة کذا، مثل این نیست که بگوئید: هذا یَسکُنُ مَحَلَّةَ کَذا، سببش تنها این است که در جملهٔ: هذا قدم رسولاً من الحضرة، ابتدا به امری خبر می دهید که شنونده هنوز از آن اطّلاع نیافته و اطّلاعی به او نداده‌اند، و اصلاً آنرا نمی دانسته است. و در جملهٔ: هذا الذی قدم رسولاً، دربارهٔ کاری اخبار می‌کنید که شنونده اطّلاع یافته است که صاحب آن کار این شخص است. با این بیان از بحثی که ما در باب جملهٔ همراه با «الذی» شروع کردیم چیزی نمانده جز آنکه بگوئیم: جملهٔ همراه با «الذی» لازم است جمله ای باشد که شنونده قبلاً نسبت به آن علمی داشته باشد. این را بایستی کاملاً بفهمید. زیرا از مسائلی است که هرکس آنرا نداند بسیاری از معانی و دقائق را نخواهد دانست. و در بسیاری از امور اشتباه خواهد کرد. تنها خدای تعالی است که ما را در راه صحیح توفیق می دهد.

۱ ـ این همان کسی است که بعنوان نماینده از جانب امیر وارد شده است.م

خلاصهٔ فصل شانزدهم

اقسام حال، حال بصورت جملهٔ فعليّه، مضارع مثبت، مضارع منفی، بصورت ماضی

حال یا مفرد است و یا جمله، و بحث ما در اینجا حال بصورت جمله است:

حال بشکل جمله گاه با واو همراه است. مانند: جاءَنی زَیدٌ وهُوَ مُتَقَلِّدٌ سَیفَهُ. و گاه بدون واو. مانند: اَتانی عَمروٌ یَقُودُ فَرَسَهُ. اگر جملهٔ حالیّه مرکب از مبتدا و خبر باشد غالباً با واو می آید، و اگر مبتدای جمله حالیّه ضمیری است که ذوالحال است البتّه بدون واو جایز نیست. مانند: جاءَنی زَیدٌ وهُوَ راکِبٌ. که اگر واو حذف شود مقصود کلام افاده نمی شود. اگر در جملهٔ حالیّهٔ مرکب از مبتدا و خبر، خبر ظرف، و بر مبتدا مقدّم باشد، بیشتر بدون واو می آید. مانند: جاءَنی عَلَیهِ ثَوبٌ دیباجٍ. و مانند این بیت:

لَقَد صَبَرَتْ لِلذُّلِّ أعوادُ مِنبَرٍ تَقُومُ عَلَیها فِی یَدَیكَ قَضیبُ

براستی تذلّل را تحمل کردند چوبهای منبری که تو بر آن تکیه می زنی درحالی که تازیانه به دست داری و خطبه می خوانی.

در غیر این مورد واو بندرت ترک می شود. مانند: کَلَّمْتُهُ فُوهُ اِلٰی فِیَّ: با او حرف زدم در حالی که دهانش مقابل دهان من بود. نمونهٔ دیگر بیت زیر:

نَصَفَ النَّهارُ الماءُ غامِرُهُ و رَفیقُهُ بِالغَیبِ لایَدری

یک نیمه از روز را در آب فرو رفت، و رفیقش دور از چشم او در ساحل آسوده بود در حالی که ازدوستش خبر نداشت.

اگر جملهٔ حالیّهٔ مرکب از فعل و فاعل و فعل آن مضارع مثبت باشد احتمال آمدن واو اصلاً نیست. مانند این آیه: وجاءَ مِن اَقصَی المَدینَةِ رَجُلٌ یَسعی. و آیهٔ دیگر: ولا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرْ. و آیهٔ دیگر: و یَذَرُهُم فِی طُغیانِهِم یَعمَهُونَ.

اگر جملهٔ حالیّه با مضارع منفی آید واو و ترک واو هر دو جایز است. نمونهٔ با واو آن بیت زیر است:

اَكْسَبَتْهُ الوَرِقُ البِیضُ اَباً وَلَقَد كانَ ولا یُدعی لِاَب

[یعنی: «وَلَقَد وُجِدَ غَیرُمَد مُحَوَّلِاَب»] [آن درمهای سفید اورا پدر کرد [او را به جائی رسانید] وگرنه او بود در حالی که هیچ کس به عنوان پدر نامی از او نمی برد. [او پدر و مادر لایقی نداشت. این پول است که به او مقام و جاه داده است].

بایستی بدانیم که فعل «کان» در این موارد تامّه است نه ناقصه. ضمناً آمدن مضارع بصورت حال بر این وجه نادر و نایاب نیست. چنانکه گفته می شود: جَعَلَ یَقُول وَلایَدری. جَعَلتُ اَمشی ولاأدری اَینَ اَضَعُ رِجْلی.

و امّا نمونهٔ مضارع منفی بشکل حال و بدون واو:

اِن تَلقَنی لا تَریٰ فیها بِناظِرَةٍ تَنسَ السِّلاحَ وتَعرِفُ جَبهَةَ الاَسَدِ

اگر با من روبرو شوی درحالی که غیر مرا با هیچ دیده‌ای نمی بینی سلاح خود را فراموش می‌کنی و چهرهٔ شیر را باز می شناسی.

از این نمونه ها زیاد است. و کسی که دارای ذوق سلیم است می تواند در وضع و بیان این معنی در محلّ مناسب راه یابد. و از مواردی که حال با واو و بدون واو آید فعل ماضی است؛ البتّه همراه «قَد» با واو آن زیاد شایع است. و بدون واو مانند بیت زیر:

مَتیٰ اَرَی الصُّبحَ قَد لاحَتْ مَخایِلُهُ وَاللَّیلَ قَد مُزِّقَتْ عِندَ السَّرابیلُ

کی می شود که بامداد را ببینم در حالی که نشانه های آن آشکار گردیده باشد، و شب را در حالی که جامه هایش چاک چاک شده باشد.

و باز از همین موارد که تأثیر لطیفی دارد، و دلالت بر بلاغت می‌کند وقتی است که بر جملهٔ حالیّه «لیس» داخل شده است با واو. مانند: رَاَیتُهُ وَلَیسَ مَعَهُ غَیرُهُ. و بدون واو آن مانند بیت زیر:

لَنا فَتیً و حَبَّذَا الاَ فَتاءُ تَعرِفُهُ الاَ رسانُ وَالدِّلاءُ

اِذا جَریٰ فی کَفِّهِ الرِّشاءُ خَلَّی القَلیبَ لَیسَ فیهِ الماءُ

ما جوانی داریم، و آفرینا بر این نوع جوانان نو رسیده، رسنها و دلوها او را می شناسند. وقتی که ریسمان دلو به دستش می افتد چاه آب را تماماً خالی می‌کند در حالی که قطره آبی در آن باقی نمی ماند.

البتّه روشن است جملاتی که حال واقع می شوند، و به این آشکاری فرقهائی با هم دارند ناچار این فرقها عللی دارد، و نمی توان گفت که معنی جمله ای با نبودن واو درست شود مع ذلک علّتی در کار نباشد. در اینجا اصلی است در مورد خبر که با توجّه به آن، باب این علّت به روی شما گشوده می شود:

خبر دو قسم است: ۱ ـ خبری که جزئی است از جمله، و بدون آن معنی جمله ناتمام است

۲ ـ خبری که معنائی است اضافی برای خبر دیگری که پیش از آن است.

قسم اوّل مانند: زَیدٌ مُنطَلِقٌ. قسم دوّم مانند: جاءَنی زَیدٌ راکِباً. در جملهٔ دوّم اثبات را منحصر به رکوب نکرده ایم، و آنرا ابتدا به رکوب ملازم نساخته ایم. بلکه ابتدا آمدن را اثبات کرده سپس رکوب را به آن وصل نموده ایم. بعکس جملهٔ اوّل که معنی را منحصر و مجرد ساخته و اثبات کرده ایم بدون آنکه غیر آنرا سبب سازیم.

اکنون گوئیم: هر جمله ای که حال شد، و آمدن واو هم در آن ممتنع بود در حقیقت قصد کرده ایم به فعل واقع در صدر جمله، و آنرا در اثبات واحدی به فعل اوّل ضمیمه نموده ایم. و هر جمله حالیّه ای که با واو است، بوسیلهٔ واو خواسته ایم خبر را مجدّداً ذکر کنیم. پس جاءَنی زَیدٌ یُسرِعُ، بمنزلهٔ: جاءَنی زَیدٌ مُسرِعاً ، می باشد. زیرا ما می خواهیم آمدنی را اثبات کنیم که در آن شتاب است. یعنی می خواهیم کلام را بصورت خبر واحدی اعلام کنیم. امّا اگر بگوئیم: جاءَنی زَیدٌ و غُلامُهُ یَسعی بَینَ یَدَیهِ، مقصود این است که نخست آمدن را اثبات کنیم، سپس خبر را بصورت جملهٔ جدید و مستأنفه آورده اثبات دوّمی را برای آمدن غلام عنوان نمائیم. و به همین لحاظ نیاز به حرفی شده است تا جملهٔ دوّم را به اوّل ربط دهد. کما اینکه در جملهٔ: اَلعِلمُ حَسَنٌ، والجَهلُ قَبیحٌ، واو می آوریم. و اینکه ما آن واو را حالیّه می نامیم آنرا از عمل اصلی که متّصل کردن جمله ای است به جملهٔ دیگر خارج نمی سازد. نظیر این واو حالیّه (فاء) است در جملهٔ جواب شرط: مانند: اِن تَأتِنی فَاَنْتَ مُکرَمٌ. زیرا(فاء) گرچه در اینجا حرف عطف نیست،ولی این مطلب حرف(فاء) را از معنی عطف خارج نمی‌کند. و آمده است تا جمله ای را ربط دهد که بتنهائی نمی توانسته است با جملهٔ دیگر ارتباط یابد.

فصل شانزدهم

«انواع و اقسام حال، و مزیت آنها که متعلق به بلاغت است»

اوّلین تقسیم درباب حال این است که حال هم بصورت مفرد می آید و هم بصورت جمله. و مقصود ما در این بحث حال بصورت جمله است. نخستین مطلبی که در بحث این نوع حال شایسته است ضبط شود،آن است که حال بشکل جمله گاهی با واو می آید و گاهی بدون واو. مثال آن وقتی که با واو همراه است: أتاني و عَلَيهِ ثَوبُ ديباجٍ. رَأيتُهُ وعَلى كَتِفِهِ سَيفٌ. لَقيتُ الأميرَ وَالجُندُ حَوالَيهِ. جاءَني زَيدٌ و هُوَ مُتَقَلِّدٌ، سَيفَهُ.[1]

و مثال حال وقتی که بدون واو است: جاءَني زَيدٌ يَسعىٰ غُلامُهُ بينَ يَدَيهِ[2]. أتاني عَمروٌ يَقُودُ فَرَسَهُ[3].

البتّه تشخیص موردی که مقتضی واواست ازموردی که مقتضی واونیست دشواراست. آنچه در این باب بایستی گفت این است که: جمله حالیّه وقتی مرکّب از مبتدا و خبر باشد غالباً با واو می آید. مانند: جاءَني زَيدٌ و عَمروٌ أمامَهُ[4]. أتاني وَسَيفُهُ عَلىٰ كَتِفِهِ[5]. و اگر مبتدای جملهٔ حالیّه ضمیری است که ذوالحال است البتّه بدون واو جایز نیست. مانند: جاءَني زَيدٌ وَهُوَ راكِبٌ. رَأيتُ زَيداً وَهُوَجالِسٌ. دَخَلتُ عَلَيهِ وهُوَيُمْلِي الحَديثَ[6]. اِنتَهَيتُ اِلَى الأميرِ وهُوَ يُعَبِّئُ الجَيشَ[7].

در هر یک از مثالهای اخیر اگر واو را حذف می‌کردید معنی جمله درست نمی شد. یعنی اگر می‌گفتید: جاءَني زَيدٌ هُوَ راكِب. دَخَلتُ عَلَيهِ هوَ يملي الحَديثَ، اصلاً کلام نبود.

و امّا اگر در جملهٔ حالیّه ای که مرکّب از مبتدا و خبر است،خبر بصورت ظرف و بر مبتدا مقدّم باشد غالباً بدون واو آورده می شود. چنانکه می‌گوئید: عَلَيهِ ثَوبٌ. في يَدِهِ سَوطٌ ، از نمونه های این

---

۱ ـ زید نزد من آمد در حالی که شمشیرش را حمایل گردن کرده بود.

۲ ـ زید آمد در حالی که غلامش پیش روی او حرکت می‌کرد.

۳ ـ عمرو نزد من آمد در حالی که دهنه اسبش را گرفته بود و می‌کشید.

٤ ـ زید نزد من آمد در حالی که عمرو پیش روی او بود.

۵ ـ پیش من آمد در حالی که شمشیرش بردوشش بود.

٦ ـ بر او داخل شدم در حالی که املاء حدیث می‌کرد.

۷ ـ به امیر رسیدم در حالی که لشکر را آماده برای جنگ می نمود.م

نوع قول بَشّار است.

نمونهٔ ۱ ـ

اِذا اَنْـكَرَتْنـی بَلْدَةٌ اَو نَـكِرْتُـها　　　خَرَجتُ مَعَ البازی عَلَیَّ سَوادُ[۸]

هنگامی که شهر و دیاری مرا طرد و انکار کند، و یا من آنرا ناخوش دارم از آنجا خارج می‌شوم با باز شکاری در حالی که سیاهی شب بر من سایه افکنده باشد (با عجله تمام اگرچه در تاریکی شب باشد آن شهر را ترک خواهم کرد).

نمونه ۲ ـ گفتار اُمَیَّة:

فَاشْرَبْ هَنیئـاً عَلَیکَ التّاجُ مُرتَـفِقاً　　　فی رَأسِ غُمدانَ داراً مِنکَ مِحلالا[۹]

بنوش، گوارا باد بر تو این تاج که بر سر گذاشته‌ای. ثابت و پایدار باشی در بلندی کوه غمدان؛ آنجا که منزل تو است، منزلی که گروه گروه مردم را در خود جای می دهد.

نمونهٔ ۳ ـ از شاعری دیگر:

لَقَد صَبَـرَتْ لِلـذُّلِ اَعـوادُ مِـنبَـرٍ　　　تَقُومُ عَلَیـها فی یَدَیکَ قَضیبُ[۱۰]

براستی خشوع و تذلّل را تحمّل کردند چوبهای منبری که تو بر روی آن قرار می‌گیری در حالی که تازیانه به دست گرفته (و خطبه می خوانی).

این نمونه ها همه در موضع حال است و بطوری که می بینید واو در آنها نیست. و اگر دقّت کنید خواهید دید که در هیچ یک از آنها محلّ و مناسبتی برای آوردن واو وجود ندارد.

گاهی هم در مواردی که خبر جمله به این شکل نمی باشد واو ترک می شود لیکن مورد آن زیاد نیست. از نمونه های این نوع است: کَلَّمتُهُ فُوهُ اِلیٰ فیَّ[۱۱]. رَجَعَ عَودُهُ عَلیٰ بَدئِهِ[۱۲] (بنا به اعتقاد

---

۸ ـ دیوان بشار [۳: ۴۹] از قصیده‌ای که بنابه گفته خود برای خالدبن جبلّة بن عبدالرحمن باهلی سروده است [از شورشیان عبیه عباسیان] امّا ابوالفرج در اغانی گوید که قصیده برای خالدبن برمک گفته شده است.ـح

۹ ـ غُمدان: باروئی است بر قله کوهی در ناحیه صنعا، و روضة محلال، گفته‌اند چون جمعیّت زیادی از مردم در آن داخل می شدند. ابن سیّده گفته است: به نظر من «روضة محلال» از آن جهت گفته اند که مردم زیادی را در خود جای می داده است. زیرا وزن مفعال در معنی فاعل است نه مفعول. و نیز «ارض محلال» و رحبة محلال: جائی که برای ورود و اقامت مردم نیک و مناسب است. ابن‌الاعرابی درباب گفتار اخطل که: «وشَرِبتُها بِاُرَیضَةٍ مِحلالِ» گوید: اَلاُرَیضة: المَخصَبَة: زمین پرآب و گیاه. والمِحلال: المختارة لِلحِلّةِ والنُّزولِ: جائی که برای اقامت و فرود آمدن انتخاب شده است. اهـ ن.ش

بیت از «امیّه ابی الصلت ثقفی» است. از قصیده‌ای در مدح سیف‌بن ذی یزن [دیوان: ۴۵۳] بدین مطلع:

لیطلـبَ الـثأر امـثـال ابـن ذی یـزنٍ　　　رَیَّـم فـی الـبـحـر لـلاَعـداء احـوالاـح

۱۰ ـ از ابیات منسوب به «واثلة بن خلیفه السدوسی [البیان والتبیین: ۱ : ۲۹۲ و ۲ : ۳۱۳] و عیون الاخبار [۲: ۲۵۹]ـح.

۱۱ ـ با او صحبت کردم در حالی که صحبت ما دهان بدهان و روی در روی بود. م

۱۲ ـ برگشت در حالی که رفتن خود را به پایان نرسانده بود.م

کسانی که به رفع خوانده‌اند). بیت اصلاح[۱۳] نیز از این نوع است:

نَصَفَ النَّهارُ الماءُ غامِرُهُ وَ رَفیقُهُ بِالغَیبِ لایَدري[۱۴]

روز به نیمه رسید درحالی که آب دریا غوّاص را در عمق خود فرو برده بود، و درحالی که رفیقش دور از چشم او (در ساحل دریا) آسوده و بیخبر نشسته بود.

نمونهٔ ٤ ـ بیت زیر که از شیخ ابوعلی[۱۵] دربارهٔ اغفال انشاد کرده است:

وَلَولا جَنانُ اللَّیلِ ما آبَ عامِرٌ اِلیٰ جَعفَرٍ سِربالُه لَم یُمَزَّقِ[۱۶]

اگر پرده تاریک شب نبود عامر پیش جعفر برنمی‌گشت درحالی که جامه‌اش پاره نشده است. (یعنی تاریکی شب بود که توانست فرار کند و با جامه سالم به جانب جعفر برگردد).

نمونهٔ ۵ ـ از نمونه‌هائی که ظاهراً در ردیف این نوع است:

اِذا اَتَیتَ اَبا مَروانَ تَسألُهُ وَجَدتَهُ حاضِراهُ الجُودُ وَالکَرَمُ[۱۷]

اگر نزد ابا مروان بیائی او را می‌بینی درحالی که جود و بزرگواری پیش روی او آماده و حاضر به خدمت‌اند.

چنانکه ملاحظه می‌کنید جملهٔ: حاضِراهُ الجُودُ وَالکَرَمُ، جمله‌ای است از مبتدا و خبر، و حرف واو هم در آن نیست با اینکه موضع حال است. آیا خود شما نمی‌گوئید: اَتَیتُهُ فَوَجَدتُهُ جالِساً؟ کلمهٔ «جالساً» حال است،زیرا فعل «وجد» در این نوع کلامها متعدّی به دو مفعول نیست،بلکه متعدّی به یک مفعول است. چنانکه‌می‌گوئید:وَجَدْتُ‌الضّالَّةَ: البتّه نکته‌ای که شایسته است بدانید این است که تقدیم این خبر، یعنی «حاضِراهُ» در بینیازی از واو تأثیری خاصّ دارد. و اگر گفته بود: وَجَدتَهُ الجُودُ وَالکَرَمُ حاضِراهُ، کلام این جذّابیّت و زیبائی را نداشت. علّت حسن کلام با تقدیم خبر این است که جملهٔ: وَجَدتَهُ حاضِراهُ الجُودُ وَالکَرَمُ، یا جملهٔ: حاضِراً عِندَهُ الجُودُ وَالکَرَمُ، معنی را به ذهن کاملاً نزدیک می‌کند.

---

۱۳ ـ مقصود کتاب «اصلاح المنطق» است. و این بیت قبل از «اصلاح المنطق» در کتاب سیبویه آمده است.ـ ح.ن

١٤ ـ شاعر غوّاص را در بدست آوردن مروارید توصیف می‌کند، و می‌گوید: از بامداد تا ظهر در زیر آبها غوطه می‌خورد ولی رفیقش در خشکی رسن به دست گرفته از حال او بی خبر بود.ش

بیت از «مسیّب بن عَلَس» [اصلاح المنطق: ٢٤١]ـ ح

۱۵ ـ مقصود ابوعلی فارسی، حسن بن احمدـ عالم لغوی معروف [وفاتش در بغداد، سال ۳۷۷هـ.]. اغفال نام کتابی است از او که در آن مسائلی را برنظرات زجاج [متوفی ۳۱۲هـ] بیان داشته است. [الفهرست: ٦٩]ـ ح

١٦ ـ جَنانُ اللَّیل: ظلمت شب.ش

بیت از سلامة بن جندل سعدیّ، شاعر جاهلی فارسی است [دیوان: ۱۷۸] [شاهدی برای جملهٔ اسمیّهٔ حالیّه بدون واو]ـ ح

۱۷ ـ بیت از اخطل تغلبی، شاعر معروف عهد اموی، از قصیده‌ای در مدح امویان بطورکلّی و در مدح بشربن مروان خاصّة [دیوان: ۱۹۸]ـ ح

«حال بصورت جملهٔ فعلیّه»

هرگاه جملهٔ حالیّه مرکب از فعل و فـاعل باشد، و فعل آن مضارع مثبت باشد نه منفی، احتمال آنکه با واو آید اصلاً نیسـت. بلکه می بینـید که کلام عاری از واو است. چنـانکه می‌گوئید: جاءَنی زَیدٌ یَسْعیٰ غُلامُهُ بَینَ یَدَیهِ. و مانند بیت زیر:

نمونهٔ ۱ ـ

وقَـد عَـلَـوتُ قُتـودَ الـرَّحـلِ یَسفَـعُـنی   یَـومُ قُـدَیـدیـمَـةَ الـجَـوزاءِ مَـسـمومُ[۱۸]

من بر بالای رحل شتر جای گرفتم در حالی که روز سمومی از اوایل ماه جوزاء صورتم را با باد گرم و سوزان دگرگون کرده بود.

نمونهٔ ۲ ـ

ولَـقَـد اَغـتَـدی یُـدافِـعُ رُکـنـی   اَحـوَذِیٌّ ذوَمَـیْـعَـةٍ اِضـریـجُ[۱۹]

و همین گونه در حملهٔ: جاءَنی زیدٌ: یُسرِعُ، فرق نمی‌کند که فعل مختصّ به صاحب حال باشد یا مخصوص به کسی که سبب آن است، در هر صورت کلام بر محور بینیازی به واو دور می زند.

روش قرآن و طریقهٔ کلام خداهم براین اساس است. نمونهٔ آن درقرآن ایـن گفتار خدای عـزوجل اسـت: ولا تَمْنُنْ تَسْتَکْثِرْ[۲۰]. و قوله تعالـی: وسَیُجَنَّبُهَا الاَتـقَی الَّذی یُؤتی مالَـهُ یَـتَزَکّیٰ[۲۱]. وقوله عَزَّ اسمُهُ: ویَذَرُهُم فی طُغیانِهِم یَعْمَهُونَ.[۲۲]

و امّا در مورد بیت ابن هَمّام السَّلُولی که گفته است:

فَـلَـمّـا خَشـیـتُ اَظـا فـیـرَهُـم   نَـجَـوتُ، و اَرهَـنُـهُـم مـالِـکـا[۲۳]

---

۱۸ ـ اَلقُتود: جمع «قَتَد» و آن چوب پالان است. یَسفَعُهُ الیَومُ: گرمای روز بر صورتش خورد و رنگش را تغییر داد. اصل این فعل به معنی تأثیر آتش است، و خوراک دادن به آن با چیزی که آنرا شعله‌ور سازد. قُدَیدیمَة، ظرف است و مصغّر «قُدّام» بنابرآنکه مؤنّث باشد. و اکثر همین است. الجوزاء: برجی است که خورشید در آخر بهار به آن داخل می شود، و در آن هنگام است که بادهای گرم می وزد. و گفته می شود: سمّ الیوم، وقتی که باد آن مسموم باشد و گرم. لذا این چنین روز، مسموم است. در روایت دیگر: «یوم تجی به الجوزاء مسموم» ضبط است. ش ـ بیت از عَلقَمة الفحل است [فحل لقب اوست.] از قصیدهٔ مفضّلیّة [مفضّلیات: ٤٠٣]ـ ح

۱۹ ـ ترجمه و توضیح این بیت در فصل ۸ـ آمده است.م

۲۰ ـ مدّثّر/٦

۲۱ ـ لیل/۱۷

۲۲ ـ اعراف/۱۸٦

۲۳ ـ [الشعر و الشعراء ۲: ٦٥١ و ٦١٥] و [معاهد التنصیص ۱: ۲۸٥]ـ ح

وقتی‌که‌من‌از چنگالهای‌نیز آنها‌ترسیدم خودرا برکنار داشتم‌درحالی‌که مالک را گرو آنها گذاشتم.
راجع به روایت کسانی که « أرهَنُهُم» نقل کرده‌اند، و اینکه جملهٔ مذکور را شبیه به جملهٔ: قُمتُ. وأَصُكُّ وجْهَهُ، دانسته‌اند، بایستی بگوئیم که: واو در آن برای حال نیست. و به معنی: نَجوَتُ راهِناً مالِكاً، وقُمتُ صاكّاً وَجْهَهُ، نیست. بلکه «أرهَنُ، وأَصُكُّ» حکایت حال است. مانند بیت زیر:

وَلَقد أمُرُّعَلَى اللَّئيمِ يَسُبُّني فَمَضَيتُ، ثُمَّتَ قُلتُ لايَعنيني[۲۴]

من بر آن آدم پست و فرومایه گذر کردم در حالی که مرا دشنام می داد. امّا او را رها کرده رفتم، و گفتم مقصودش من نبودم.

یعنی همان‌طور که «أمُرُّ» در اینجا بمعنی «مَرَرْتُ» می باشد«أرهَنُ، وأَصُكُّ»نیز در معنی «رَهَنْتُ»، و «صَكَكْتُ» خواهد بود. و آنچه مطلب را کاملاً روشن می‌کند این است که می بینید در نظیر این جملات «فاء» بجای «واو» می آید. نمونهٔ آن خبری است که در حدیث عبدالله بن عتیک است، هنگامی که بر ابورافع یهودی در قلعهٔ او وارد شد. گفت: «فَانْتَهَيتُ إلَيه. فَإذا هُوَ في بَيتٍ مُظلِمٍ، لاأدري أنّى هُوَمِنَ البَيتِ. فَقُلتُ: أبا رافِعٍ. فَقالَ: مَن هٰذا؟ فَأهوَيتُ نَحوَالصَّوتِ. فَأضْرِبُهُ بِالسَّيفِ، وَأنَادَهِشٌ[۲۵].»

می بینید همان‌طور که کلمهٔ «أَضْرِبُهُ» مضارعی است که بوسیلهٔ «فاء» عطف بر ماضی شده، چون در معنی ماضی است، «أرهَنُهُم» نیز معطوف است بر فعل ماضی که قبل از آن آمده است. و همچنانکه شکّ نمی شود که مقصود در این خبر: «فَأهوَيتُ فَضَرَبتُ» می باشد، منظور شاعر هم در بیت گذشته «نَجَوتُ وَرَهَنتُ» بوده است؛ جز آنکه غرض شاعر از استعمالی که بر لفظ حال کرده است آن بوده که حال را در یکی از دو خبر حکایت کند، و خبر دیگر را به همان صورت ظاهرش واگذارد. کما اینکه در بیت: وَلَقَد أمُرُّعَلَى اللَّئيمِ يَسُبُّني ... فَمَضَيتُ... چنین بود؛ با این فرق که در این بیت فعل ماضی مؤخّر است و معطوف، ولی در بیت ابن هَمّام و موارد دیگری که ذکر نمودیم فعل ماضی مقدّم و معطوف علیه بود.

و امّا اگر حرف نفی بر مضارع داخل شود قاعده تغییر می‌کند. بدین معنی که جملهٔ حالیّه با واو و ترک واو هر دو فراوان است. نمونهٔ آن جمله ای است که گفته می شود: كُنتُ ولاأُخَشَّى بِالذِّئب[۲۶] (من بودم در حالی که بوسیلهٔ گرگ هراسناک نشدم.) و مانند گفتار مسکین دارمی :

---

۲۴ ـ از شواهد سیبویه: ۱: ۴۱٦ـ و الکامل: ۳: ۸۰ـح

۲۵ ـ ترجمهٔ عبارت: رسیدم به او، ناگهان متوجّه شدم که در اتاقی است بسیار تاریک. نمی دانستم کجای اتاقه است. لذا او را صدا کردم. گفتم: ابا رافع. جواب داد: کیستی؟ بجانب صدا پائین رفتم، و با شمشیر به او زدم در حالی که دهشت زده بودم.

۲٦ ـ یعنی من بوسیلهٔ گرگ مورد تهدید قرار نمی‌گیرم. ش

اَکْسَبَتْهُ الوَرِقُ البیضُ اَباً　　و لَقَد کانَ ولا یُدعیٰ لِاَب[۲۷]

درمهای سفید او را پدر کرده است. او بود درحالی که کسی بعنوان پدر نامی از او نمی برد (یعنی او پدر و مادر لایقی نداشت. پول است که به او مقام و جاه داده است.)

و مانند گفتار مالک بن رُفَیع، زمانی که جنایت بزرگی را مرتکب شده بود، و مصعب بن زبیر او را طلبید:

اَتانی مُصعَبٌ وبَنُو آبیهِ　　فَأَیْنَ اَحیدُ عَنهُم؟ لا اَحیدُ
اَقادُوا مِن دَمی[۲۸] وَتَوَعَّدُونی　　وکُنتُ وَمایُنَهْنِهُنی الوَعیدُ

مصعب و پسران پدرش نزد من آمدند. ولی من فرار نکردم. و کجا فرار می‌کردم ازآنها؟ آنها از خون من قصاص گرفتند و مرا تهدید کردند. من بودم درحالی که تهدید آنها مرا هیچ ناراحت نکرد.

در تمام این مثالها فعل (کانَ) تامّه است نه ناقصه، و جمله ای که واو بر آن داخل شده است در موضع حال می باشد. در مثالهای بالا اگر خوب ملاحظه کنید می بینید مقصود این است که گفته شود:

وُجِدْتُ غَیرَ خاشٍ لِلذِّئبِ ولقَد وُجِدَ غَیرَ مَدْعُوٍّلِاَبٍ، وُجِدْتُ غَیرَ مُنَهْنِهٍ بِالْوَعیدِ وغَیرَ مُبالٍ بِه. اگر فعل کان را در اینها ناقصه و واو را زائده بگیریم جملات مذکور معنائی نخواهد داشت. و آمدن فعل مضارع بصورت حال، بر این وجه در کلام نادر و نایاب نیست. چنانکه می‌گوئید: جَعَلتُ أَمشی، وَما اَدری اَینَ اَضَعُ رِجلی. یا می‌گوئید: وجَعَلَ یَقُولُ وَلایَدری. ابوالاسود نیز گفته است: «یُصیبُ وَمایَدری»[۲۹] و این جمله ای است شایع و فراوان.

و امّا استعمال مضارع منفی بصورت حال و بدون واو نیز بسیار است و دارای حسن. از جمله بیت زیر:

مَضَوا لا یُریدُونَ الرَّواحَ وَغالَهُم　　مِنَ الدَّهرِ اَسبابٌ جَرَیْنَ عَلَی قَدرِ

رفتند درحالی که نمی خواستند آنجا را ترک کنند ولی عوامل و اسبابی که براساس تقدیر حرکت می نمودند آنها را از صفحهٔ روزگار پاک کردند.

---

۲۷ - اغانی [۲۰: ۱۶۷، ۱۷۵] و [الشعر و الشعراء: ۵۴۴]-ح

۲۸ - یعنی قصاص را از خون من قرار دادند. ح.ن

۲۹ - این جمله جزئی است از بیت زیر متعلّق به ابوالاسود:

یُصیبُ و مایَدری، و یُخطی و مادَریٰ　　وکیف یَکونُ النوکُ اِلّا کَذلِک؟

این بیت از قصیده‌ای است در هجو حسین بن حرالعنبری. و استاد در حاشیه نسخه درس نوشته است که: شاهد مثال جملهٔ: «ومااَدری ولایدری» است.ش

و بیت زیر از ارطاةبن سُهَیّة[۳۰] که براستی لطیف است:

اِن تَلْقَنی لا تَریٰ غَیری بناظِرَةٍ   تَنسَ السِّلاحَ وتَعرِفْ جَبهَةَ الاَسَدِ

اگر با من مقابل شوی در حالی که غیر مرا با هیچ چشمی نخواهی دید سلاح را فراموش می‌کنی و چهره شیر را می شناسی.

بطوری که ملاحظه می‌کنید: «لا تری» در موضع حال است. و مثال دیگر در لطافت و حسن بیت اعشی حَمدان است، او همراه عَبّادبن وَرقاء* به اصفهان رفت و تا آن زمان عَبّاد را مدح نکرده بود. پس چنین گفت:

اَتَینا اِصبَهانَ فَبهَزَّلَتنا   وکُنّا قَبلَ ذلِكَ فی نَعیمِ

وکانَ سَفاهَةً مِنّی وجَهلاً   مَسیری، لا اَسیرُ اِلیٰ حَمیمِ

ما به اصفهان رسیدیم ولی اصفهان ما را ضعیف و لاغر کرد و حال آنکه قبل از این سفر در نعمت و آسایش بودیم. این سفاهت و جهالت من بود که سفر کردم در حالی که به سوی دوست صمیمی و خویشی سفر نکردم.

جملهٔ: لا أسیرُ اِلیٰ حَمیمِ، حال است از ضمیر متکلّم در کلمهٔ «مَسیری» و فاعل است در معنی. گوئی گفته است: وکانَ سَفاهةً مِنّی وجَهلاً اَن سِرتُ غَیرَ سائرٍ اِلیٰ حَمیمٍ وأن ذَهَبْتُ غَیرَ مُتوجِّهٍ اِلی قَریبٍ.

و خالدبن یزیدبن معاویه گوید:

لَو اَنَّ قَوماً لِارتِفاعِ قَبیلَةٍ   دَخَلُوا السَّماءَ دَخَلتُها لا اُحجَبُ[۳۱]

اگر قومی برای رفعت یافتن قبیله ای به آسمان داخل می شدند من هم داخل می شدم درحالی که مرامانع و حجابی نبود.

از این نمونه ها زیاد است، امّا تنها کسی می تواند به قرار دادن این معنی در محلّ مورد پسند راه یابد که دارای ذوق و طبعی سالم باشد.

از جمله مواردی که حال با واو و بدون واو می آید فعل ماضی است. و ماضی هم حال واقع نمی شود مگر با «قد» بصورت ظاهر و یا مُقدّر. البته استعمال آن با واو زیاد و شایع است. چنانکه

---

۳۰ ـ سُهَیّه، نام مادر اوست که به آن مشهور شده است. او از شعرای فصیح عهد اموی است. و بیت از قصیده‌ای است درباب شبیب‌بن برصاء. [اغانی: ۱۳: ۳۲]ـ و[الشعرو الشعراء: ۱: ۲۵۵]ـح

* ـ درعبارت تصحیفی است، و صحیح کلمه: «عَتّاب‌بن ورقاء» است ـ ح

۳۱ ـ خالدبن یزیدبن معاویه، خطیب و شاعر فصیح و نیکورأی و اوّل کسی بود که کتب نجوم و طبّ و کیمیا را ترجمه کرد [وفات او در دمشق، سال ۸۵هـ]. وفیات الاعیان: ۲: ۲۲۴ـ اغانی. ۱۷: ۲۵۸ـ ح

می‌گوئید: آتانی وقَد جَهدَهُ السَّیرُ. و بدون واو مانند بیت زیر:

مَتی اَرَی الصُّبحَ قَد لاحَتْ مَخایِلُهُ وَاللَّیلَ قَد مُزِّقَتْ عَنهُ السَّرابیلُ[۳۲]

کی می شود بامداد را ببینم درحالی که آثار و نشانه های آن آشکار گردیده باشد و شب را درحالی که جامه هایش چاک چاک شده باشد.

و گفتار دیگر:

فَآبُوا بِالرِّماحِ مُکَسَّراتٍ وَ أُبنا بِالسُّیوفِ قَدِ انحَنَینا[۳۳]

آنها بازگشتند با نیزه های شکسته ولی ما برگشتیم با شمشیرها درحالی که آنها را خمیده کرده بودیم.

دیگری گفته است و براستی لطیف گفته است:

یَمشُونَ قَد کَسَرُوا الجُفُونَ اِلَی الوَغیٰ مُتَبَسِّمینَ وَفیهِمُ اسْتِبشارُ[۳۴]

قدم برمی دارند درحالی که پلکهای چشم را به غوغای جنگ شکسته اند (یعنی چشمها را خیره و متمرکز به میدان جنگ کرده اند) شادان و خندانند، و بشارت و مژده بزرگی در چهرهٔ آنها نمایان است.

از مواردی که جملهٔ حالیّه با واو می آید زیادتر و شایعتر از موارد دیگر، و در مواضعی هم بدون واو، و موقعیّت آن لطیف می باشد، و دلالت بر بلاغت می‌کند وقتی است که حال بصورت جمله است و (لَیسَ) بر آن داخل شده است. چنانکه می‌گوئید: آتانی و لَیسَ عَلَیهِ ثَوبٌ. رَاَیتُهُ ولَیسَ مَعَهُ غَیرُه. این همان نوع معروف و متداول است. البتّه بدون واو هم آمده است با همین لطافت و حسنی که احساس می‌کنید. نمونهٔ آن گفتار «الأعرابی» است:

لَنا فَتیً وَحَبَّذَ الاَفتاءُ تَعرِفُهُ الاَرسانُ وَالدِّلاءُ[۳۵]

اِذا جَریٰ فِی کَفِّهِ الرِّشاءُ خَلَّی القَلیبَ لَیسَ فیهِ الماءُ

ما جوانی داریم و آفرینا بر این نوع جوانان نورسیده. رسنها و دلوها او را می شناسند. هنگامی که ریسمان دلو به دست او می افتد چاه آب را خالی می‌کند در حالی که هیچ آب در آن باقی نمانده است.

---

۳۲ ـ بیت از قصیده‌ای است در امالی: ۱: ۹۹ـ حماسهٔ مرزوقی: ٤: ۱۸۲۸ـ از شاعر اسلامی: حُندُج بن حُندُج ـ ح

۳۳ ـ بیت از عبدالشارق بن عبدالعُزّی جُهَنی، از قصیده‌ای حماسی. حماسهٔ مرزوقی، ۱: ٤٤۹ـ ح

۳٤ ـ بیت از یکی از خوارج است که یارانش را وصف می‌کند. شعرالخوارج: ۱۱٦ـ ح

۳۵ ـ أفتاء جمع (فَتیّ) به تشدید یاء، یعنی جوان نورسیده. أرسان: ریسمانها. رِشاء: بنددلو. قَلیب: چاه آب. ش

از مطالبی که لازم است در این باب مورد توجّه قرار گیرد این است که گاه شما جمله ای را می بینید بصورت حال آمده است و بدون واو زیبا می باشد. با کمی دقّت ملاحظه می نمائید که آن زیبائی تنها به جهت حرفی است که بر آن جمله داخل شده است. نمونه اش این بیت فرزدق است:

فَقُلْتُ عَسىٰ اَنْ تُبصِرینی کَاَنَّما تَنیَّ حَوالِیَّ الأُسودُ الحَوارِدُ[۳۶]

گفتم: امید است مرا ببینی درحالی که فرزندان من در اطرافم همچون شیران خشمگین اند.

جملهٔ: کأنّما بَنیَّ، تا آخرش در موضع حال است، بدون شبهه. و اگر شما کلمهٔ «کأنَّ» را نمی آوردید و می‌گفتید: فَقُلْتُ عَسی اَن تُبصِرینی بَنِیَّ حَوالیَّ الأُسودُ، ملاحظه می‌کردید که دیگر کلام آن حسن و لطافت اوّل را ندارد. یعنی کلام اقتضای واو می‌کند. و مثلاً بایستی بگوئید: عسی اَن تُبصِرینی وبَنِیَّ حَوالیَّ کالأُسودِ الحَوارد. و شبیه به این مطلب آنکه می بینید جمله ای بصورت حال است، و در پی کلمهٔ مفردی آمده و موقعیّتش نیز لطیف و جالب است. و اگر می خواستید آنرا حال بگیرید بدون تقدیم این کلمه، کلام آن حسن و لطافت را نمی یافت.

مثال دیگر ان بیت ابن الرومی است:

وَاللّهُ یُبقیكَ لَنا سالِماً بُرداكَ تَبجیلٌ، وتَعظیمُ

خدا ترا برای ما نگاه می دارد درحال سلامت و درحالی که تکریم و تعظیم دو جامهٔ تو باشد.

جملهٔ: بُرداک تَبجیل، درموضع حال دوّم است، و اگر شما کلمهٔ «سالما» را از بیت حذف می‌کردید و می‌گفتید: والله یبقیک برداک تبجیل، اصلاً کلام نبود.

اکنون ملاحظه نمودید جملاتی که حال واقع می شوند موقعیّتشان با این آشکاری فرق می‌کند. ناچار این فرق به جهت عللی است که موجب آن می شود، و موجباتی است که این فرق را ایجاب می‌کند. یعنی درباب حال محال است جمله ای باشد که با غیر واو درست شود، و جملهٔ دیگری که وجود واو در آن درست نباشد، و جملهٔ ثالثی که اگر درآن واو آورید یا واو را ترک کنید هر دو صحیح باشد ولی هیچ سبب و علّتی هم برای آن درکار نباشد.

البتّه آگاهی به علّت در این باب اشکال و غموضی دارد. زیرا در طریق آن کسی گام برنداشته است، و جهتی هم که علّت از آنجا فهمیده می شود شناخته شده نیست. من در اینجا برای شما اصلی را دربارهٔ خبر ذکر می‌کنم که اگر آنرا بفهمید طریق و جهت این علّت برای شما در این باب گشوده می شود.

* * *

۳۶ ـ حوارد، جمع (حارد) یعنی اجتماع مردم که با شکوه و با هیبت باشد، و به آن جهت همچون شخص خشمگین به‌نظر آید ش ـ الشعر و الشعراء، ۱: ۴۷۳ ـ عیون الاخبار ٤: ۱۲۲ ـ ح

خبر دو قسم است: اوّل، خبری که جزئی از جمله است، و بدون آن معنی جمله تمام نمی شود. قسم دوّم خبری است که جزئی از جمله نیست بلکه معنائی است اضافی در خبر دیگری که قبل از آن می باشد. قسم اوّل: خبر مبتدا است مانند کلمهٔ «منطلق» در جملهٔ: زَیدٌ مُنطَلِقٌ. و مانند خبر فعل در جملهٔ: خَرَجَ زَیدٌ. که هریک از این دو کلمه جزئی از جمله است، و در معنی جمله اصل است. قسم دوّم همان حال است. چنانکه می‌گوئید: جاءَنی زَیدٌ راکِباً. زیرا حال هم در حقیقت نوعی خبر است؛ از آن جهت که شما بوسیلهٔ آن معنی ذوالحال را اثبات می‌کنید همان‌طور که بوسیلهٔ خبر معنی را برای مبتدا، و بوسیلهٔ فعل برای فاعل اثبات می نمائید. چنانکه در جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ راکباً، رکوب را برای زید اثبات کرده اید. جزاینکه فرقش با قسم اوّل آن است که در این جمله رکوب را آورده اید تا بر اخبار از آمدن زید معنی دیگری را اضافه کنید. یعنی می خواهید بگوئید که زید در آمدنش با این هیأت و حال بوده است. شما اثبات خود را منحصر برای رکوب نکرده، و آنرا ابتدا به رکوب ملازم و مباشر نساخته اید. بلکه اوّل آمدن را اثبات کرده سپس رکوب را به آن وصل نموده اید. بنابراین، اثبات به رکوب التباس و ارتباط یافته است بر سبیل تبع غیرش، و به شرط اینکه در صله و متمّم آن باشد.

امّا در خبر مطلق مانند: «زَیدٌ مُنطَلِقٌ، و خَرَجَ عَمروٌ»، شما معنی را اثبات کرده اید؛ اثباتی برای این معنی، و مجرّدش ساخته اید. و آنرا بصورت مستقیم و متّصل بدون واسطه قرارداده اید، و بدون آنکه غیرش را سبب سازید.

حال که این مطلب را باز شناختید، بدانید هر جمله ای که حال واقع شده، و آوردن واو هم در آن نامـمکن بوده است بدان جهت است که به فعل واقع در صدر جمله قصد کرده اید، و آنرا در اثبات واحدی به فعل اوّل ضمیمه نموده اید. و هر جمله ای که بصورت حال آمده و بودن واو را هم اقتضا کرده است، بدان جهت است که شما بوسیلهٔ واو خواسته اید خبر را مجدّداً ذکر کنید، و نخواسته اید جمله را در اثبات به فعل اوّل ضمیمه نمائید.

توضیح مطلب: وقتی شما می‌گوئید: جاءَنی زَیدٌ یُسرِعُ، بمنزلهٔ این است که بگوئید: جاءَنی زَیدٌ مُسرِعاً. زیرا شما در این مقامید که آمدنی را اثبات کنید که در آن عجله و شتاب است، و می خواهید یکی از دو معنی را به دیگری وصل نمائید، و کلام را بصورت خبر واحدی قرار دهید. و می خواهید بگوئید: جاءَنی کَذلِکَ، وجاءَنی بِهٰذِهِ الهَیئَةِ. و این چنین است بیت زیر:

وَقَد عَلَوتُ قُتُودَ الرَّحلِ یَسفَعُنی　　　یَومٌ قُدَیدیمَةَ الجَوزاءِ مَسمُومُ[۳۷]

---

۳۷ - این بیت در صفحات پیشین نیز آمده و ترجمه و توضیح آن در همان فصل مشروحاً ذکر شده است.م

گوئی چنین گفته است: وقَد عَلَوتُ قُتُودَ الرَّحلِ بارِزاً لِلشَّمسِ ضاحِیاً. و این گونه است جملهٔ: مَتیٰ اَرَی الصُّبحَ قَد لاحَتْ مَخایِلُهُ. زیرا جمله در معنی: مَتیٰ اَرَی الصُّبحَ بادِیاً لائِحاً بَیِّناً مُتَجَلِّیاً، می باشد. مقیاس همیشه بر همین قاعده است. و اگر بگوئید: جاءَنی زیدٌ و غُلامُهُ یَسعیٰ بَینَ یَدَیهِ. رَاَیتُ زیداً وسَیفُهُ عَلیٰ کَتِفِهِ، مقصود شما این خواهد بود که ابتدا آمدن و دیدن را اثبات کنید، سپس خبر را بصورت مستأنفه آورید، و اثبات دوّمی را برای آمدن غلام در برابر زید، و برای وجود شمشیر بر دوش زید ابتدا نمائید. و چون مقصود کلام براساس استیناف و تجدید اثبات بوده است، احتیاج به حرفی داشته است که جملهٔ دوّم را به جملهٔ اوّل ربط دهد، لذا واو آورده شده است. کمااینکه در جملهٔ: زَیدٌ مُنطَلِقٌ وعَمروٌ ذاهِبٌ، و در جملهٔ: اَلعِلمُ حَسَنٌ وَالجَهلُ قَبیحٌ، واو آورده شده است. و اینکه ما این حرف را واو حالیّه نام می گذاریم آنرا از عمل اصلی که متّصل ساختن جمله ای است به جملهٔ دیگر خارج نمی سازد.

حرف (فاء) در جواب شرط

نظیر واو حالیّه در این جهت حرف فاء است در جملهٔ شرط. مانند:«اِن تَأتِنی فَاَنتَ مُکرَمٌ». که فاء اگرچه حرف عاطفه نیست ولی این مطلب حرف فاء را از اینکه بمنزلهٔ حرف عطف است خارج نمی‌کند. زیرا آمده است تا جمله‌ای را به جملهٔ دیگر ارتباط دهد که نمی تواند بتنهائی ارتباط یابد. پس لازم است این مطلب را خوب فهمید، و جملات نظیر: جاءَنی زَیدٌ یُسرِعُ، وقَد عَلَوتُ قُتُودَ الرَّحلِ یَسفَعُنی یَومُ... را بایستی نازل منزلهٔ جزائی که ازفاءبینیازاست گرفت. زیرا موقعیّت جواب شرط این است که بدون رابط به جملهٔ شرط مرتبط می شود. چنانکه می‌گوئید: اِن تُعطِنی اَشکُرکَ. و جمله های نظیر: جاءَنی زَیدٌ وهُوَ راکِبٌ، را بمنزلهٔ جزائی دانست که موقعیّتش طوری نیست که بتنهائی ارتباط یابد بلکه به (فاء) نیازمند است. چنانکه گفته می شود: اِن تَأتِنی فَاَنتَ مُکرَمٌ، این مقایسه ای است مستقیم، و موازنه ای است صحیح.

حال اگر بگوئید: ما فهمیدیم که علّت دخول واو بر جمله این است که می خواهیم اثبات را مجدّد نمائیم، و معنی دوّم را به معنی اوّل در اثبات واحدی متّصل نکنیم. و جمله را نازل منزلهٔ مفرد نسازیم. لیکن مطلبی باقی می ماند. و آن این است که: چرا بعضی جملات که در حکم مفردند در اینکه اثبات آنها مجدّد نمی شود نسبت به بعض دیگر رجحان دارند؟ و چه مانعی دارد که در جملهٔ: جاءَنی زَیدٌوهُوَ یُسرِعُ، یا وَهُوَ مُسْرِعٌ، اسراع در صله[38] و متمّم مجیئی داخل شود، و در

۳۸ ـ مقصود از صله در این فصل معنی خاص نیست بلکه به معنی متمم کلمه و معنی اضافی و ضمنی است.م

اثبات با آن ضمیمه گردد. کما اینکه وقتی می‌گفتید: جاءَنی زَید یُسرِع، چنین بود؟

جواب: علّت این امر آن است که مقصود کلام در جملهٔ: جاءَنی وَهو یُسرِعُ، تجدید اثبات برای سرعت است. و این مقصود در جملهٔ: جاءنی زَیدٌ یُسرِعُ، وجود ندارد، زیرا شما وقتی نام زید را تکرار می‌کنید، و ضمیر منفصل مرفوع آنرا می آورید بمنزلهٔ این است که اسم او را صریحاً اعاده نمائید، و بگوئید: جاءَنی زَید و زَید یُسرِعُ. شما جهتی نمی یابید تا کلمهٔ «یسرع» را در صلهٔ مجیئی داخل کرده و در اثبات به آن ضمیمه نمائید.

توضیح آنکه: تجدید ذکر «زید» فقط موقعی است که در اخبار از زید به اینکه شتاب می ورزد قصد شما تجدید خبر باشد، و موقعی است که می خواهید اثباتی را جهت سرعت ابتدا کنید. چه اگر به این ترتیب عمل نکنید مبتدا را که همان ضمیر زید است یا اسم ظاهر اوست بصورت ناپسندی ترک نموده اید، و آنرا در این بین لغو ساخته اید، و جاری مجرای این می شود که بگوئید: جاءنی زَیدٌ و عَمروٌ یُسرِع اَمامَه. و مع ذلک معتقد شوید که شما کلامی را بصورت مستأنفه نیاورده اید، و اثباتی را برای سرعت ابتدا نکرده اید، و موقعیّت «یُسرِع» در اینجا مانند وقتی است که می‌گوئید: جاءَنی زَیدٌ یُسرِع. یعنی سرعت را برای زید قرار داده اید و عمرو را ذکر نکرده اید. و این ناممکن است. و اگر بگوئید: در جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ وعَمروٌ یُسرِعُ اَمامَه، محال بود که «یُسرِع» را به زید متوجّه سازید، و آنرا نازل منزلهٔ جملهٔ: «جاءَنی زَیدٌ یُسرِعُ» قرار دهید، از آن جهت که در «یُسرِعُ» ضمیری است متعلّق به (عمرو) و چون «یُسرِعُ» متضمّن ضمیر(عمرو) است مانع آن می شود که متعلّق به زید باشد، و برای زید بعنوان حال فرض شود در حالی که جملهٔ: جاءَنی زَید وَهُوَ یُسرِعُ،این چنین نیست. زیرا سرعت در اینجا متعلّق به زید است. بنابراین چگونه جایز است که شما یکی از این دو مسأله را بر دیگری قیاس کنید؟

جواب: مانعی ندارد که «یُسرِع» درجملهٔ:جاءَنی زیدوعمرو یُسرِعُ اَمامَه، درعین آنکه برای زید حال است برای عمرو فعل باشد. زیرا اگر شما عمرو را مؤخّر می آوردید و آنرا به جهت «یُسرِع» مرفوع می ساختید، و «یُسرِع» را در پی آن ذکر می نمودید، یعنی می‌گفتید: جاءَنی زَید یُسرِع عَمروٌ اَمامَهُ، می دیدید که صحیح است «یُسرِع» برای زید حال باشد، درعین اینکه برای عمرو فعل است. ولی آنچه مانع است همان است که بر شما روشن کردم. یعنی: شما عمرو را ضایع رها کنید و بعنوان مبتدا بیاورید ولی خبری به آن اعطا نکنید. و دلیل بر بطلان عقیده مذکور این است که نتیجه اش آن می شود که فعل «یُسرع» در موضعش اعراب نصب و رفع یکجا جمع شود. یعنی با قرار دادن «یُسرِع» بعنوان حال از زید ایجاب می‌کند که در موضع نصب باشد، و با قرار دادن آن بعنوان خبر از عمرو که بنابر مبتدا بودن مرفوع است ایجاب می‌کند که در موضع رفع

باشد. و این امری است که در آن تضادّ و تخالف است. درحالی که اگر عمرو را مؤخّر آورید، یعنی بگوئید: جاءنی زَید یُسرِع عَمرٌو اَمامَهُ، این تخالف و تدافع لازم نمی آید. زیرا شما عمرو را به فعل «یُسرِع» مرفوع می سازید بنابرآنکه فاعل آن است. و چون مرفوع به فعل شد اعرابی را در موضع «یُسرِع» ایجاب نخواهد کرد[۳۹].

و در نتیجه (یُسرِعُ) از اعراب خالی می ماند تا اعراب نصب در آن فرض شود؛ بنابرآنکه برای زید حال باشد، و درحکم آن شود که بگوئید: «جاءَنی زَیدٌ مُسِرعاً و عمرٌو آمامَهُ.» ممکن است بگوئید: پس بنابراین قاعده بایستی جملهٔ مرکّب از مبتدا و خبر بصورت حال همیشه با واو باشد درحالی که قبلاً یادآور شدیم که حال در مواردی از کلام ادبا بدون واو آمده است.

جواب: مقیاس و قاعده کلّی این است که جملهٔ مرکّب از مبتدا و خبر جز با واو نیاید، امّا جمله‌ای که بدون واو آمده حکمش حکم شیئی است که از قاعده واصلش خارج شده است. و ظاهراً در آنها نوعی تأویل و نوعی تشبیه است. بنابراین جملهٔ: «کَلَّمتُهُ فُوهُ اِلیٰ فیَّ» بدون واو دارای حسن است. بجهت آنکه مقصود: کَلَّمتُهُ مُشافِهاً لَهُ می باشد. و همین گونه جملهٔ: «رَجَعَ عَودُهُ عَلیٰ بَدئِهِ» که در آن کلمهٔ «عَودُ» بصورت مرفوع آمده و مبتداست درحالی که بدون واو است. زیرا مقصود: «رَجَعَ ذاهِباً فی طَریقِ الَّذی جاءَ فیهِ» می باشد. و امّا جملهٔ: «وَجَدْتُهُ حاضِراهُ الجُودُ وَالکَرَمُ» هم بجهت آن است که تقدیم خبر یعنی (حاضِراهُ) معنی را طوری طرح می‌کند که گفته است: «وَجَدْتُهُ حاضِراً عِندَهُ الجُودُ وَالکَرَمُ» و حمل کردن بر مقصود و کلمه‌ای را جانشین کلمهٔ دیگر قرار دادن در کلام اهل ادب نادر و کمیاب نیست. و جملهٔ: زَیدٌ اَضْرِبْهُ، را گفته‌اند و جایز دانسته‌اند که مثال و نمونهٔ امر در موضع خبر باشد. زیرا معنی کلام براساس نصب «زید» می باشد مانند: اِضْرِبْ زَیداً. و جملهٔ مبتدا و خبر را در آیهٔ «اَدَعَوتُمُوهُم اَم أنتُم صامِتون»، را در موضع فعل و فاعل قرار داده‌اند. زیرا قاعده و اصل در معادله این است که جملهٔ دوّم مثل جملهٔ اوّل باشد. مانند: اَدَعَوتُمُوهُم اَم صَمَتُّم. و دلیل براینکه آمدن جملهٔ مرکّب از مبتدا و خبر بصورت حال، بدون واو، بعنوان اصل و قاعدهٔ کلّی وجود ندارد کمی استعمال آن است. و بکار نمی رود جز در موارد معدود، قاعده این است و جایز است آن نوع جملات حالیّه که بدون واو آمده است بنابر نیّت واو باشد کما اینکه ماضی بنابر نیّت (قَد) بکار رفته است.

---

۳۹ ـ یعنی اگر (عمرو) مرفوع شود به «یسرع» دیگر ممکن نیست به هیچ اعرابی در موضع «یسرع» عامل باشد. زیرا نمی شود این کلمه عامل باشد درحالی که برای کلمه واحدی معمول است. بنابراین موضع «یسرع» خالی می ماند از اینکه نصب در آن بنابر حال بودن فرض شود. برخلاف اینکه اگر (یسرع) مؤخّر باشد از (عمرو امامه). زیرا اگر (یسرع) به زید متّصل شود محلّ آن نصب خواهد بود با اینکه (عمرو) که مبتدا است در موضع رفع آن عمل کرده است. نتیجةً تضادّ و تدافع پیش می آید. ش

بایستی توجه داشت که صورت صحیح در نمونه‌هائی که مانند بیت بَشّار بود (خَرَجتُ مِنَ البازی عَلَیَّ سَواد) آن است که در آنها عقیده ابوالحسن اخفش پذیرفته شود. یعنی «سَواد» مرفوع گردد بجهت ظرف نه بلحاظ مبتدا بودن.و ظرف در اینجا استعمالش مانند وقتی است که جمله بصورت صفت برای نکره بکار می رفت. مثل: «مَرَرتُ بِرَجُلٍ مَعَهُ صَقرٌ صائِداً بِهِ غداً.» و صاحب (الکتاب) هم در این باب با ابوالحسن اخفش موافق است. یعنی «صَقر» را رفع می دهد به جهت آنکه در «مَعَهُ» معنائی از فعل وجود دارد. و به همین مناسبت جایز است که حال جاری مجرای صفت شود، و هنگامی که ظرف بصورت حال می آید اسم ظاهر بوسیلهٔ ظرف مرفوع گردد. بنابراین رفع «سَواد» بدان جهت است که در «عَلَیَّ» معنائی از فعل وجود دارد نه به جهت مبتدا بودن. بعلاوه در اینجا می توان خصوصاً فرض کرد که ظرف در حکم اسم فاعل است نه فعل. یعنی مقصود این است که: خَرَجْتُ کائِناً عَلَیَّ سَوادٌ و باقیاً عَلَیَّ سَوادٌ، و بصورت: یَکونُ عَلَیَّ سَوادٌ، و یَبقیٰ عَلَیَّ سَوادٌ، فرض نشود؛ مگر اینکه فعل ماضی همراه با(قَد) را در آن فرض کنید. یعنی بگوئید: خَرَجْتُ مَعَ البازی قَدبَقِیَ عَلَیَّ سَوادٌ. و البتّه قول اوّل بهتر و روشنتر است.

و چون کلام را مورد دقّت قرار دهید خواهید فهمید که ظرف و قد در مواردی می آیند که کلام در آن موارد درست و مستقیم نمی‌گردد مگر آنکه تقدیری از نوع تقدیر اسم فاعل فرض شود. و لذا ابوبکر سرّاج در مورد جملهٔ: زَیدٌ فِی الدّار، گفته است که شما مخیّرید در این جمله که یا فعلی را در تقدیر بگیرید، یعنی بگوئید: اِستَقَرَّ فِی الدّار، و یا اسم فاعل را، یعنی بگوئید: مُستَقَرٌّ فِی الدّار وقتی مطلب به اینجا برگردد حال در ترک واو کاملاً روشن خواهد بود. و «سَوادٌ» هم در جملهٔ خَرَجتُ مَعَ البازی عَلَیَّ سَوادٌ، بمنزلهٔ «قَضاءُاللهِ» دربیت زیر خواهد شد.

سَاَغْسِلُ عَنّی العارَ[40] بِالسَّیفِ جالِیاً عَلَیَّ قَضاءُ اللهِ ماکانَ جالِبا[41]

من با این شمشیر ننگ را از خود پاک و برطرف خواهم کرد در حالی که حکم و تقدیر الٰهی را برخود جلب می‌کنم؛ حکم و تقدیری که محققاً خواهد آمد.

در این جهت که کلمهٔ «قضاء» اسم ظاهری است مرفوع به اسم فاعلی که بر صاحب حالی متّکی است و لذا مانند فعل عمل کرده است.

---

٤٠ ـ جامع‌الشواهد بیت مورد بحث را بعنوان شاهد در مورد تقیید مستقبل به حال ذکر کرده است. (یعنی سَاَغسِلُ بِهِ جالباً).م

٤١ ـ این بیت از قصیده‌ای است متعلّق به سعدبن ثابت الضَّبیّ المازنی. و او خونی ریخته بود. و بلال‌بن ابی بردة یا حجّاج خانه او را در بصره خراب کرد و بسوزانید. بیت بعد از آن چنین است:

وَاُذهَلُ عَن داری و اَجعَلُ هَدمَها لِعِرضِیَ مِن باقی المَذَمَّةِ حاجِبا

بیت مورد بحث را صاحب [الشعر و الشعراء: ٦٩٦] از سعدبن ناشب عنبریّ، شاعر اسلامی ذکر می‌کند. مطلع قصیده‌ای حماسی [حماسهٔ مرزوقی: ١: ٦٧]-ح

آنچه شما را دلالت می‌کند بر اینکه تقدیر در بیت مورد بحث همان است که من یادآور شدم، و بیت مذکور به همان جهت زیباست،این است که شما می‌گوئید: جاءَنی زَیدٌ وَالسَّیفُ عَلی کَتِفِه. و خَرَجَ وَالتّاجُ عَلَیه. و می فهمید که کلام جزبا واو زیبائی و حسنی را دارا نمی شود. و می فهمید که اگر بگوئید: جاءَنی زَیدٌ السَّیفُ عَلی کَتِفِه، وَخَرَج التّاجُ عَلَیهِ. کلامی است نامطبوع، و احتمال آنکه مورد استعمال واقع شود ندارد. زیرا کلام مورد بحث بمنزلهٔ آن است که بگوئید: جاءَنی وَهُوَمُتَقَلِّدٌ سَیفَه. وخَرَج وَهُوَلابِسُ التّاجَ. درحالی که مقصود شما این بوده که کلا‌ـ‌را مستأنفه آورده اثباتی را مجدداً ذکر نمائید. مقصود شما این نبوده که بگوئید: جاءَنی کَذلِکَ. بلکه می خواستید بگوئید: جاءَنی وَهُوَ کَذلِکَ.

خلاصهٔ فصل هفدهم

بحث در فصل و وصل جملات، اثر حروف عطف، فصل و وصل بر مدار ارتباط معنی است در نفس، جواب سؤال مقدّر.

فایدهٔ عطف در مفرد این است که معطوف را در اعراب معطوف علیه مشترک می سازد، و سپس در حکم آن اعراب شریک می‌کند، چنانکه معطوف بر اسمی که بنابه فاعلیّت مرفوع است مانند همان فاعل است.

امّا جملاتی که به یکدیگر عطف می شوند دو قسم است:

قسم اوّل: معطوف علیه محلّی از اعراب دارد. در اینَ حال حکم جمله حکم مفرد است. زیرا جمله وقتی محلّی از اعراب دارد در حکم اسم مفرد است. و وقتی معطوف علیه موقعیّت مفرد را دارا شد عطف بر آن هم در حکم مفرد می باشد، و جهت احتیاج به حرف واو هم واضح است. مانند: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ خُلقُهُ حَسَنٌ وخَلقُهُ قَبیحٌ. جملهٔ «خُلقُه حَسَن»، محلاّ مجرور است چون صفت است برای اسم نکره «رَجُلٌ» و خَلقُهُ قبیحٌ، عطف بر آن.

قسم دوّم مانند: اَلعِلمُ حَسَنٌ والجَهلُ قَبیحٌ. در اینجا نمی توان ادّعا کرد که «واو» جملهٔ دوّم را در اعرابی که برای جملهٔ اوّل لازم بوده شرکت داده است. پس بایستی غرض از این عطف را بفهمیم، و بدانیم چرا عطف و ترک عطف در این حال یکسان نمی باشد؛ با آنکه ظاهراً امر معقولی در اینجا نیست تا برای شرکت دادن میان این دو جمله در آن امر معقول حرف عطف آورده شود؟

تفسیر مطلب: البتّه ما می دانیم که واو تنها برای عطف است، در حالی که (فاء) و (ثُمَّ) و (اَو) و (اَم) غیر از عطف معنای دیگری هم دارند. چنانکه «فاء» ترتیب را می رساند، و «ثُمَّ» فاصله و تراخی را و «اَو» تردید را افاده می‌کند. پس در جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ و عَمروٌ، جز شریک ساختن عمرو در آمدنی که برای زید اثبات کرده‌ایم مطلب اضافه‌ای را نیاورده‌ایم. و شرکت دادن میان دو امر وقتی است که معنائی در کار باشد. امّا اشکال این است که در جملهٔ: زَیدٌ قائمٌ وَ عَمروٌ قاعِدٌ، معنائی وجود ندارد که حرف واو در آن معنی میان این دو اشتراکی ایجاد کرده باشد.

پاسخ مطلب: آنچه بایستی در اینجا گفت این است که: اگرچه ما وقتی می‌گوئیم: زَیدٌ قائمٌ وعَمروٌ قاعِدٌ، حکمی را نمی یابیم که بگوئیم واو برای جمع این دو جمله در آن حکم آمده است

بلکه امر دیگری است: و آن این است که این دو جمله را تنها وقتی می‌گوئیم که عمرو از جهتی به زید ارتباط داشته باشد. مثلاً دو نظیریا دو شریک باشند. یا طوری که اگر شنونده به موقعیّت اوّلی آگاهی یافت این آگاهی او را به موقعیّت دوّمی راهنما شود. اگر بر جمله‌ای چیزی عطف کنید که هیچ گونه وابستگی به آن ندارد کلام صحیحی نخواهد بود. مانند: خَرَجْتُ الیَومَ مِن داری، و اَحْسَنَ الّذی یَقُولُ بیت کذا. و از هم اینجاست که به ابوتمّام در مورد این بیت او خرده گرفته اند:

لاوَالَّـذی هُـوَ عـالِـمٌ أنَّ الـنَّـوىٰ　　صَـبِـرٌ وأنَّ أبَـاالـحُسـینِ کَـریـمُ

سوگند به آن کس که می داند هسته تلخ است، و می داند که ابوالحسین مرد کریمی است.

بنابراین گفتن: زَیْدٌ طَویلٌ و عَمروٌ شاعِرٌ، خلاف آئین گفتار است. چون تناسب و ارتباطی میان طول قامت و گفتن شعر نیست. بلکه باید گفت: زیدٌ کاتِبٌ و عَمروٌ شاعِرٌ، زیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ، اَلعِلمُ حَسَنٌ والجَهلُ قبیحٌ. زیرا نیکو بودن علم در عقول به زشت بودن جهل ارتباط دارد.

اگر مُخبَرٌعَنه[1] در کلام یکی باشد، مانند: هُوَیَأمُرُوَیَنْهیٰ، ویَحُلُّ ویَعقِدُ، معنی جمع در واو قویتر و آشکارتر است،و مطلب صریح است. کأنّه خواسته ایم بگوئیم: او هر دو عمل را با هم انجام می دهد. امّا اگر واو در میان نبود این معنی لازم نمی آمد. بلکه گاه مثلاً (یأمُرُ) اعراض از «یَنْهیٰ» و ابطال آنرا افاده می‌کند. و اگر دو فعل در چنین وضعی در صله و ارتباط با هم قرار گرفتند اختلاط و اقتران آنها با یکدیگر زیاد خواهد شد. حتّی جدا فرض کردن یکی از دیگری هم متصوّر نیست. مانند: أیَحسُنُ أن تَنْهیٰ عَن شیءٍ و تَأتِیَ مِثْلَهُ[2]؟ و بیت زیر:

لا تَطْـمَعُوا اَن تُـهینُوناونُکرِمَکُم　　وَاَنْ نَکُفَّ الْاَذیٰ عَـنکـم و تُؤذُونا

انتظار نداشته باشید که به ما اهانت کنید و ما به شما احترام نمائیم، و شما ما را آزار کنید و ما از آزار شما خودداری کنیم.

مطلب دیگر: همان‌طور که در اسماء نوعی اسم است که معنیش را به اسم ماقبلش مربوط می‌کند، و بجهت ارتباط معنی میان آن‌دو از ادوات عطف بینیاز می شویم، مثل صفت که در اتّصالش به موصوف نیاز به لفظی ندارد که آنرا به موصوف مربوط سازد، همین طور هم جملاتی است که ذاتاً مربوط به جملات قبلشان می شوند، و بلحاظ ارتباط معنی فیمابین آنها از حرف عطف بی نیازیم.

مثال از قرآن مجید: الٓمٓ، ذٰلِکَ الکِتابُ لارَیبَ فیهِ. جملۀ: لارَیبَ فیهِ، بیان و تأکید و تثبیت زیادتری است برای جملۀ: ذٰلِکَ الکِتابُ، و بمنزلۀ آن است که گفته شود: ذٰلِک الکِتابُ، ذٰلِکَ

---

۱ - یعنی مسندٌالیه کلام یا مبتدا.م

۲ - یعنی: آیا نیکوست که کسی را از چیزی نهی کنی امّا خودت مرتکب آن شوی؟-م

الکِتابُ. یعنی جملهٔ دوّم چیزی جدا و متمایز از جملهٔ اوّل نیست تا نیازی به حرف ربط باشد.

نمونهٔ بسیار روشن مطلب این آیه است: و اِذا تُتْلیٰ عَلَیهِ آیاتُنا وَلّیٰ مُسْتَکْبِراً کَاَنَّ فِی اُذُنَیهِ وَقْراً که مقصود از تشبیه به کسی که در گوشش سنگینی است عیناً مقصود تشبیه به کسی است که نمی شنود؛ با این فرق که تشبیه دوّم در معنی منظور بلیغتر و مؤکّدتر است. آیهٔ دیگر: ماهٰذا بَشَراً اِنْ هٰذا اِلّا مَلَکٌ کریمٌ. که جملهٔ دوّم مشابه جملهٔ اوّل و داخل در همان معنی است.

از مواردی که اثبات بوسیلهٔ «اِنْ واِلّا» بنابرهمین قاعده آمده است این آیه است: وماعَلَّمناهُ الشِّعرَ ومایَنبَغِی لَه اِنْ هُوَاِلّاذِکرٌ و قُرآنٌ مُبینٌ. که اثبات براساس تأکید نفی مطلبی است که در ابتدای آیه نفی شده است.

گاه موقعیّت جمله ای با ماقبلش مانند وقتی است که جمله به ماقبلش عطف می شود، مع ذلک بجهت امری عارضی ترک عطف لازم می آید، و نسبت به ماقبل گوئی بیگانه است. مانند این آیه: اَللّهُ یَسْتَهزِئُ بِهِمْ وَ یَمُدُّهُم فی طُغیانِهِمْ یَعْمَهونَ، که ظاهراً بایستی به آیهٔ قبل آن: اِنَّما نَحنُ مُستَهزِؤن، عطف شود، زیرا نسبت به آن بیگانه نیست، امّا بشکل عطف نیامده است چون (اِنَّما نَحنُ مستهزؤن) حکایت قول کفّار است که می‌گفتند: وحی و خبری از جانب خدا در کار نیست. و آیهٔ بعد یعنی: اَللّهُ یَسْتَهزِئُ بِهِمْ، خبری است از خدای تعالی به اینکه کفّار را بر کفر و استهزاءشان مجازات می‌کند. پس میان این دو عطف امکان ندارد.

مطلب دیگری که استیناف و ترک عطف را در میان دو آیهٔ مذکور ایجاب می‌کند این است که حکایت از حال کفّار که می‌گفتند چنین و چنان، شنونده را وادار می‌کند بداند که سرنوشت کفّار چه خواهد بود، و خدای تعالی با آنها چگونه رفتار خواهد کرد. آیا به عذاب گرفتار خواهند گردید یا مهلت به آنها داده خواهد شد؟ جملهٔ: اَللّهُ یَسْتَهزِئُ بِهِم، پاسخ همین پرسش هاست. یا به عبارت دیگر جواب به سؤال مقدّر است. و لذا حقّ آن است که کلام بصورت ابتدائی و غیر معطوف آید. از نمونه های شعری در این باب:

زَعَمَ العَواذِلُ أَنَّنِی فِی غَمْرَةٍ صَدَقوا، ولکِنْ غَمرَتی لاتَنْجَلی

ملامتگران گمان کردند که من در گردابی از عشق افتاده‌ام. آری راست گفتند، امّا این گرفتاری من برطرف نخواهد شد.

و باز از نمونه های نادر در این باب بیت زیر است:

قالَ لِی: کَیفَ اَنتَ؟ قُلتُ عَلیلٌ سَهَرٌ دائِمٌ وحُزنٌ طَویلُ

به من گفت: حالت چگونه است؟ گفتم: بیمار، بیماری که همهٔ شب بیدار است با اندوهی بس طولانی.

تا گفته نماند که در چنین مواردی اگر سؤال ظاهر و مذکور باشد غالباً فعل را در جواب ذکر نمی نمایند، و به ذکر اسم تنها اختصار می‌کنند. و اگر سؤال مضمر است و مقدّر[۳] فعل ذکر می شود. چنانکه در پاسخ کسی که می پرسد: مَن فَعَلَ هٰذا؟ می‌گوئیم: زَیدٌ. زیرا سؤال مذکور است. و اینکه می بینیم در قرآن لفظ قال بطور منفصل و غیر معطوف آمده، همان تقدیر و در نیّت گرفتن سؤال است. مانند آیات زیر:

هَل اَتیٰکَ حَدیثُ ضَیفِ اِبراهیمَ المُکْرَمینَ؟ اِذ دَخلوا عَلَیهِ، فَقالُوا سَلاماً. قالَ: سَلامٌ، قَومٌ مُنکَرونَ. لفظ (قالَ) بر مبنای سؤالی که معمولاً در اذهان وارد می شود آمده است. و نیز در داستان فرعون، و در پاسخ حضرت موسی: قالَ فِرعَونُ: وَمارَبُّ العالَمینَ؟ قال رَبُّ السَّمٰواتِ وَالاَرضِ ومابَینَهُما اِنْ کُنتُمْ مُوقنینَ. قالَ لِمَن حَولَهُ: اَلا تَسْتَمِعُونَ؟ قال: رَبُّکُم وَرَبُّ آبائِکُمُ الْاَوَّلینَ. و آیهٔ دیگر: وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلاً اَصْحابَ القَریَةِ اِذجاءَهَا المُرسَلونَ. اِذ اَرْسَلْنا اِلَیهِمُ اثْنَینِ فَکَذَّبُوهُما فَعَزَّزْنا بِثالِثٍ فَقالوا: اِنّا اِلَیکُم مُرسَلونَ. قالوا: ما اَنتُم اِلّا بَشَرٌ مِثْلُنا وَما اَنْزَلَ الرَّحمٰنُ مِنْ شَیءٍ اِنْ اَنتُم اِلّا تَکْذِبونَ. قالوا: رَبُّنا یَعْلَمُ اِنّا اِلَیکُم لَمُرسَلون.

نتیجه بحث:

جملات از جهت فصل و وصل سه نوع اند: نوعی جمله است که وضع آن با جملهٔ پیش از آن مانند صفت است با موصوف، یا تأکید است با مؤکّد. در اینجا عطف اصلاً صورت نمی‌گیرد. زیرا اگر عطف شود شبیه خواهد شد به عطف شیٔ بر خودش. نوع دوّم جمله‌ای است که وضعش با جملهٔ قبل مانند اسمی است که با اسم ماقبلش مغایر است، ولی در یک حکم با آن شریک می باشد. مانند اینکه هر دو فاعل اند یا هر دو مفعول اند. در این حال حقّ آن است که عطف باشد نوع سوّم جمله‌ای است که وضعش با جملهٔ ماقبل همچون اسمی است که با اسم پیش از خودش در هیچ معنائی مربوط نمی شود، و ذکر و ترک جملهٔ ماقبل در وضع جملهٔ دوّم یکسان است. در چنین حالی عطف نبایستی باشد. و این ترک عطف یا بدان جهت است که دو جمله در نهایت اتّصال اند، و یا بجهت آن است که دو جمله انفصال تامّ دارند؛ و حال آنکه عطف برای وساطت میان دو امر است.

۳ ـ یعنی: آنرا در نیّت گیرند و فرض کنند.م

فصل هفدهم

«گفتار در باب فصل و وصل»

بدان که علم به تنظیم جملات از حیث عطف بعضی بر بعضی دیگر یا ترک عطف در آنها، و آوردن جملات بصورت پراکنده طوری که یکی پس از دیگری بنحو استیناف و جملهٔ ابتدایی قرار گیرد حقّاً از اسرار بلاغت است، و از اموری است که برای هیچ قومی جز نژاد خالص عرب آن طور که صحیح و شایسته است، و نیز کسانی که طبیعت آنها با بلاغت سرشته شده، و در ذوق سخنوری به مقام بلندی از معرفت رسیده باشند امکان‌پذیر نیست. آنها در این رشته تقریباً بینظیرند ، و قدرت و مهارتشان در این باب چنان است که آنرا حدّ بلاغت ساخته‌اند، بطوری که وقتی از فرد صاحب‌نظری از عرب در تعریف بلاغت سؤال شد پاسخ داد که: بلاغت شناختن فصل و وصل است. این اهمیّت بجهت غموض و دقّتی است که در مسیر این بحث است؛ تا آنجا که هیچ کس فضیلتی را در این راه احراز نمی‌کند مگر آنکه در تمام مطالب بلاغت کامل شده باشد.

* * *

امّا روش ما در این باب آن است که ابتدا فایدهٔ عطف را در مفرد بررسی کنیم. و سپس عطف جمله را مورد توجّه قرار دهیم. و در جملات دقّت کرده موقعیّت عطف را در آنها بشناسیم:

معلوم است که فایده عطف در مفرد این است که معطوف را در اعراب معطوف علیه مشترک می سازد. و وقتی معطوف را با معطوف علیه در اعراب شریک نمود مسلّماً آنرا نیز در حکم آن اعراب شریک خواهد ساخت. چنانکه معطوف بر اسمی که بنابه فاعلیّت مرفوع است مانند همان فاعل است، و معطوف بر اسمی که بنابه مفعولیّت منصوب است (مفعول به یا مفعول فیه یا مفعول لَه) نیز در اعراب و حکم با آن مفعول شریک می باشد. این قاعدهٔ عطف مفرد است بر مفرد.

حال گوئیم: جملاتی که بر یکدیگر عطف می شوند دو قسم است:

قسم اوّل: معطوف علیه محلّی از اعراب دارد. در این صورت حکم جمنه مانند حکم مفرد است. زیرا جمله محلّی از اعراب ندارد مگر آنکه بجای اسم مفردی قرار گیرد. و هنگامی که جملهٔ اوّل موقعیّت مفرد را یافت عطف جملهٔ دوّم بر جملهٔ اوّل جاری مجرای عطف مفرد خواهد بود، و

سبب و وجه احتیاج به واو کاملاً آشکار خواهد شد، و دلیل شرکت دادن در حکم بوسیلهٔ واو موجود خواهد گشت. بنابراین وقتی می‌گوئی: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ خُلقُهُ حَسَنٌ وخَلْقُهُ قَبیحٌ، در حقیقت جملهٔ دوّم را در حکم جملهٔ اوّل شرکت داده‌ای.و آن حکم این است که جملهٔ: خُلقُهُ حَسَن، در موضع جرّ است چون صفت است برای اسم نکره. نظائر این گونه عطف بسیار و مطلب آن کاملاً ساده است.

امّا آنچه موضوعش مشکل می شود قسم دوّم عطف جملات است. و آن موردی است که جمله‌ای را به جملهٔ دیگر که محلّی از اعراب ندارد عطف کنی. مثلاً بگوئی: زَیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ. اَلعِلمُ حَسَنٌ والجَهْلُ قَبیحٌ. برای ما بهیچ‌وجه امکان ندارد که ادّعا کنیم حرف واو جملهٔ دوّم را در اعرابی که واقعاً برای جملهٔ اوّل لازم بوده شرکت داده است. و چون مطلب چنین است بایستی غرض و هدف از این عطف را ادراک نمائی، و بفهمی چرا عطف کردن جملهٔ دوّم به جملهٔ اوّل با ترک عطف میان این دو جمله [یعنی بگوئی: زَیدٌ قائمٌ عَمروٌ قاعِدٌ] با هم یکسان نیست؛ با آنکه در اینجا امر معقولی وجود ندارد تا برای شرکت دادن میان جملهٔ اوّل و دوّم در آن امر معقول حرف عطف آورده شود؟

آنچه بایستی بدانی این است که اِشکال مذکور فقط در مورد واو عطف پدید می آید نه در حروف عطف دیگر. و این بدان جهت است که سایر حروف عطف با داشتن معنی اشتراک، معانی دیگری را نیز می دهند. چنانکه (فاء) ترتیب بدون فاصله را می رساند. و (ثُمَّ) ترتیب با فاصله را ایجاب می‌کند. و (أو) تردید فعل را میان دو امر معنی می دهد، و فعل را برای یکی از آن دو اعلام می‌کند امّا نه بعینه، و هنگامی که جمله‌ای را با یکی از این حروف به جملهٔ دیگر عطف می کنی مفهوم و فایدهٔ کلام ظاهر می شود. بنابراین وقتی می‌گوئی: اَعطانی فَشَکَرتُهُ، بوسیلهٔ فاء معلوم می شود که تشکر دنباله عطا و معلول آن بوده است. همچنین وقتی می‌گوئی: خَرَجتُ ثُمَّ خَرجَ زَیدٌ، از حرف (ثُمَّ) فهمیده می شود که خروج زید پس از خروج تو واقع شده، و فاصله ای هم میان این دو خروج بوده است. و وقتی می‌گوئی: یُعطیکَ اَو یَکْسُوکَ، حرف (اَو) دلالت می‌کند بر اینکه او یکی از دو کار را خواهد کرد امّا نه بطور معیّن و مشخّص. لکن حرف واو غیر از اشتراک در حکمی که اعراب آنرا اقتضا می‌کند، و در آن اعراب معطوف تابع معطوف علیه می شود معنی دیگری ندارد. بدین معنی که وقتی می‌گوئی: جاءَنی زَیدٌ و عمروٌ، بوسیلهٔ حرف واو جز شرکت دادن عمرو در آمدنی که برای زید اثبات کرده‌ای، و جمع کردن میان زید و عمرو مطلب اضافه‌ای را اعلام نکرده‌ای و شرکت دادن میان دو امر متصوّر نیست مگر وقتی که معنائی درکار باشد؛ معنائی که اشتراک در آن وقوع یابد. و چون مطلب چنین است، و در این جمله که می‌گوئیم: زَیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ، معنائی وجود ندارد تا ادّعا کنیم که حرف واو در آن معنی میان این دو جمله

اشتراکی ایجاد کرده است اشکال مسأله ثابت می شود.

بعلاوه، آنچه نظر و تأمّل را ایجاب می‌کند این است که در این باب گفته شود: اگرچه وقتی ما می‌گوئیم: زَیدٌ قائمٌ وعَمروٌ قاعِدٌ، در اینجا حکمی را نمی بینیم تا معتقد شویم که واو برای جمع میان این دو جمله در آن حکم آمده است بلکه امر دیگری را درنظر می‌گیریم که با بودن آن بر معنی جمع اطّلاع می یابیم. و آن این است که جملهٔ: زَیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ، را تنها وقتی می‌گوئیم که (عمرو) از جهتی به (زید) ارتباط داشته باشد؛ بطوری که آنها مانند دو نظیر و دو شریک باشند، بترتیبی که وقتی شنونده به موقعیّت اوّلی آگاهی یافت این آگاهی او را متوجّه سازد که به موقعیّت دوّمی هم پی برد. دلیل بر این مطلب آن است که اگر بر جملهٔ اوّل چیزی عطف کنی که نه ارتباطی با آن داشته باشد، و نه در جملهٔ معطوف مطلبی باشد تا با ذکرش جملهٔ اوّل بیاد آید، و مطلب جملهٔ اوّل با جملهٔ دوّم اتّصال یابد کلام درست و راست نخواهد بود. پس اگر بگوئی: خَرَجتُ الیَومَ مِنْ داری. و سپس بگوئی: وأحْسَنَ الّذی یَقُولُ بیتَ کذا، کلامی را بر زبان جاری کرده‌ای که موجب خنده می‌گردد. و از اینجاست که بر ابوتمّام عیب گرفته‌اند که گفته است:

لا وَالَّذی هُوَ عالِمٌ اَنَّ النَّوىٰ صَبِرٌ و اَنَّ اَبَاالحُسَینِ کرَیمُ[1]

سوگند به آن کس که می داند هسته تلخ است، و می داند که ابوالحسین مرد کریمی است.

روشن است که در این بیت هیچ تناسبی میان کرم ابوالحسین و تلخی هسته وجود ندارد، و هیچ یک از آنها به دیگری مربوط نیست، و گفتگوی از این، گفتگوی ازدیگری را اقتضا نمی‌کند.

بایستی دانست همان‌طور که موضوع مورد بحث در یکی از دو جمله لازم است ارتباط و مناسبتی با موضوع مورد بحث در جملهٔ دیگر داشته باشد بایستی خبر دادن از جملهٔ دوّم هم از مطالبی باشد که در حکم شبیه و نظیر، و یا نقیض خبر از جملهٔ اوّل است. یعنی اگر گفتی: زیدٌ طَویلُ القامَةِ و عَمروٌ شاعِرٌ، خلاف آئین گفتار است. زیرا هیچ تناسب و ارتباطی میان بلندی قامت و شاعر بودن نیست. بلکه بایستی گفته شود: زید کاتِبٌ وعَمروٌشاعِرٌ، زَیدٌ طَویلُ القامَةِ و عمروٌ قَصیرٌ.

حاصل کلام: واو عطف نمی آید مگر وقتی که معنی در این جمله با معنی جملهٔ دیگر تلفیق گردد، و به آن ضمیمه شود. مثل: زیدٌ و عمرو هنگامی که دو برادرند یا شبیه یکدیگرند، یا بطورکلّی دارای احوالی مشترک و آمیخته به هم می باشند. حال و موقعیّتی که یکی از این دو دارد از قبیل قیام یا قعود یا مشابه آن در نفس شنونده بدون هیچ شکّی با وضع و موقعیّتی که دیگری داراست ضمیمه شده است. قاعده و ملاک همیشه چنین است. و معانی هم در این طریق مانند اشخاص

---

۱ - [دیوان: ۳: ۲۹۰] از قصیده‌ای در مدح محمدبن هیثم‌بن شُبانه ـ ح

است. چنانکه گفتی مثلاً: اَلعلمُ حَسَنٌ والجَهلُ قَبیحٌ. زیرا نیکو بودن علم در عقول به زشت بودن جهل پیوستگی دارد.

و بدان که اگر مُخبَرٌ عنه[۲] در دو جمله یکی باشد مانند: هُوَیَقُولُ ویَفعَلُ، ویَضُرُّ ویَنفَعُ، ویُسیُٔ ویُحسِنُ، ویَأمُرُو یَنهیٰ، ویَحِلُّ ویَعقِدُ، ویأخُذُ ویُعطِی، ویَبیعُ ویَشْتَرِی، ویَأکُلُ ویَشرَبُ، و نظائر اینها، معنی جمع و عطف در واو قوّت و ظهور بیشتری دارد، و مطلب در این حال صریح و آشکار است. زیرا وقتی می‌گوئی: هو یَضُرُّ ویَنْفَعُ، در حقیقت بوسیلهٔ واو فهمانده‌ای که برای آن شخص هر دو فعل را اثبات نموده‌ای، و خواسته‌ای اعلام کنی که او هر دو عمل را با هم انجام می دهد. امّا اگر می‌گفتی: هُوَیَضُرُّیَنفَعُ. یعنی بدون واو می آوردی معنی مذکور لازم نمی‌آمد. بلکه گاه ممکن است گفتن «یَنفَعُ» اعراض از «یَضُرُّ» و ابطال آن باشد. و هنگامی که دو فعل در نظیر این باب در صله[۳] واقع شد آمیختگی و پیوستگی زیاد خواهد گشت؛ تا جائی که جدا کردن یکی از دیگری با فرض هم متصوّر نیست. مثلاً می‌گوئی: اَلعَجَبُ مِن اَنّی اَحْسَنتُ و اَسَأتَ. ویَکفیکَ ماقُلتُ وسَمِعتَ[۴]. و می‌گوئی: أیَحْسُنُ أن تَنهیٰ عَن شیءٍ و تَأتِیَ مِثلَهُ[۵]. زیرا هیچ عاقلی اشتباه نمی‌کند که گوینده می خواهد هر دو فعل را در حکم فعل واحدی قرار دهد.

از نمونه های بارز در این باب بیت زیر است:

لا تَطْمَعُوا أنْ تُهینُونا ونُکرِمَکُم   وأنْ نکُفَّ الأذیٰ عَنکُم وتُؤذُونا[۶]

انتظار نداشته باشید که شما به ما اهانت نمائید و ما شما را احترام کنیم، و شما ما را آزار دهید و ما از اذیّت به شما دست باز داریم.

می خواهد بگوید: طمع نکنید که اهانت خودتان را با اکرام ما یکجا و با هم ببینید. از نمونه هائی که در این باب معیار و مأخذی لطیف می باشد گفته ابوتمّام است:

لَهانَ عَلَینا اَن نَقولَ وتَفعَلا   وَنَذکُرَ بَعضَ الفضلِ مِنکَ وتُفضِلا[۷]

---

۲ ـ یعنی مبتدا یا مسندٌالیه کلام. م

۳ ـ مقصود از صله در اینجا جمله‌ای است که متعلّق به موصوف اسمی است یا موصوف حرفی که تأویل به مصدر می شود. ح.ن

موصول دو قسم است: اسمی و حرفی. اسمی مانند: اَلّذی، اَلّذینَ، و حرفی مانند اَن، که باصله‌اش تأویل به مصدر می شود. استاد عبده در این حاشیه بجای موصول موصوف تعبیر کرده است.م

٤ ـ شگفتی از آن است که من به تو نیکی کردم و تو بدی کردی. و کافی است تو را آنچه گفتم و شنیدی.

۵ ـ آیا نیکو است که از چیزی نهی کنی و خودت آنرا مرتکب شوی؟. م

٦ ـ بیت از فضل بن عباس بن عتبة بن ابی لهب از شعرای معروف و فصیح بنی هاشم است. [عیون الاخبار، ۱: ۲۱۳]-ح

۷ ـ دیوان [۳: ۹۸]، مطلع قصیده‌ای در مدح محمدبن عبدالملک زیّات-ح

براستی بر ما آسان شده است که ما بگوئیم و تو عمل کنی، و بعض فضائل ترا نام ببریم و تو احسان و نیکی نمائی.

بایستی دانست همان‌طور که گفتیم در اسماء نوعی اسم است که معنیش آنرا به اسم ماقبلش مربوط می سازد، و بجهت ارتباط معنی میان آنها از ادوات و حروف ربط بینیازی حاصل می شود، مثل صفت که در اتّصالش به موصوف نیاز به لفظی که این صفت را به آن موصوف مربوط سازد ندارد، یا تأکید که در ارتباطش به مؤکّد محتاج به حرف ربطی نیست، جملاتی هم وجود دارد که ذاتاً مربوط به جملهٔ قبل می شوند، و بجهت ارتباط معنائی که این جمله با جملهٔ دیگر دارد از حرف عطفی که معنی جملهٔ اوّل را به جملهٔ دوّم ربط دهد بینیازی حاصل است. این قاعده هر جمله ای است که جملهٔ ماقبل را تأکید می‌کند، و یا آنرا توضیح می نماید، و وقتی جملهٔ دوّم تشکیل شد مطلبی سوای مطلب جملهٔ اوّل وجود ندارد. چنانکه صفت غیر موصوف نیست، و تأکید جز مؤکّد چیز دیگری نمی باشد. یعنی وقتی می‌گوئی: جاءَنی زیدٌ الظّریفُ، جاءَنی القَومُ کُلُّهُم، ظریف وکُلُّهُم جز زید و قوم چیز دیگری نیست.

مثال برای این نوع جملات از قول خدای تعالی: الٓم، ذٰلِکَ الکِتابُ، لارَیبَ فیه[8]. که جمله: لارَیبَ فیهِ، بیان و تأکید و تثبیتی است برای جملهٔ: ذٰلِکَ الکِتابُ، و برای تحقّق دادن بیشتری است جهت آن. و بمنزلهٔ این است که بگوئی: هُوَ ذٰلِکَ الکِتابُ، هُوَ ذٰلِکَ الکِتابُ. یعنی مرتبهٔ دوّم که جمله را تکرار می‌کنی برای تثبیت جمله اوّل است، و این جز همان خبر را اثبات نمی‌کند، و این یکی چیزی جدا از دیگری را ندارد تا محتاج به ادات وصل یا حرف ربطی باشد، و این جمله را به آن جمله متّصل کند، یا حرف عاطفی که این را به آن عطف نماید. نظیرش این آیه است که فرماید: اِنَّ الَّذینَ کَفَروا سَواءٌ عَلَیهِم ءَ اَنذَرتَهُم، اَم لَم تُنذِرهُم، لایؤمِنونَ. خَتَمَ اللهُ عَلیٰ قُلوبِهِم وعَلیٰ سَمعِهِم، وعَلیٰ اَبصارِهِم غِشاوَةٌ، ولَهُم عَذابٌ عَظیمٌ[9]. جملهٔ: لایؤمِنونَ، تأکید است برای جملهٔ: وَسَواءٌ عَلَیهِم ءَاَنذَرتَهُم اَم لَم تُنذِرهُم. و جملهٔ: خَتَمَ اللهُ عَلیٰ قُلوبِهِم، تأکید دوّمی است بلیغتر از اوّل. زیرا کسی که حالش بگونه‌ای شده که وقتی به او اعلام خطر می‌کنند مانند وقتی است که به او اعلام خطر نشده است درحدّ نهائی گمراهی خواهد بود. و ناگزیر بر قلب او مهر زده شده است.

نمونهٔ دیگر از قول خدای عزّوجلّ: وَمِنَ النّاسِ مَن یَقولُ آمَنّا بِاللهِ وبِالیَومِ الآخِرِ، وماهُم بِمُؤمِنینَ. یُخادِعُونَ اللهَ[10]، فرموده است: یخادِعُونَ اللهَ، و نفرموده است: وَیُخادِعُونَ اللهَ. زیرا این

---

۸ - بقره/۱ و ۲

۹ - بقره/٦ و ۷

۱۰ - بقره/آیه ۸ و قسمتی از آیهٔ ۹

مخادعه چیزی نیست جز همان مطلبی که گروهی از مردم گفتند: آمَنّا، بدون آنکه مؤمن باشند. بنابراین کلام فوق کلامی است که بوسیلهٔ کلام دیگری که در معنی همان می باشد تأکید شده است، و مطلبی سوای آن نیست. همین گونه است آیهٔ شریفهٔ: وإذا لَقُوا الّذينَ آمَنوا قالُوا آمَنّا وَإذا خَلَوا إلىٰ شَياطينِهِم قالُوا إنّا مَعَكُم، إنَّما نَحنُ مُسْتَهْزِئونَ[۱۱]. زیرا مقصود آنها از اینکه گفتند: إنّا مَعَكُم، این است که ما به این پیغمبر ایمان نیاورده‌ایم، و دین یهودیّت خودمان را رها نکرده‌ایم. و اینکه گفتند: إنَّما نَحنُ مُستَهزِئونَ، بعینه خبری است بهمان معنی. زیرا فرقی نیست میان اینکه بگویند: إنّا لَم نَقُلْ ما قلناهُ مِن أنّا آمَنّا إلاّ اسْتِهْزاءً، و یا اینکه بگویند: إنّا لَم نَخْرُجْ مِن دينِكُم وإنّا مَعَكُم. بلکه هر دو در حکم معنی واحدی است، و مثل این است که گفته‌اند: إنّا مَعَكُم لَمْ نُفارِقْكُم. یعنی همان‌طور که (إنّا لَم نُفارِقْكُم) مطلبی نیست جز همان (إنّا مَعَكم) جملهٔ (إنَّما نحن مستهزئونَ) هم غیر از آن مطلب دیگری را نمی رساند.

از نمونه های بسیار روشن در این معنی آیهٔ زیر است:

وإذا تُتْلىٰ عَلَيهِ آياتُنا وَلّىٰ مُسْتَكْبِراً كَأنَّ فِي أُذُنَيهِ وَقراً[۱۲]. در اینجا جمله بصورت معطوف نیامده، یعنی نفرموده است: وكَأنَّ فِي أُذُنَيهِ وَقْراً. زیرا مقصود از تشبیه به کسی که در گوشهای او سنگینی است عیناً مقصود تشبیه به کسی است که نمی شنود؛ با این فرق که تشبیه دوّم در معنی ظهور بلیغتر و مؤکّدتر است.

توضیح انکه: مقصود در هر دو تشبیه این است که بگوید: تلاوت آیات قرآن برای کافر نتیجه‌اش منفی است، و تأثیری در قلب او ندارد. و می خواهد حال کافر را هنگامی که آیات الهی بر او تلاوت می شود با زمانی که تلاوت نمی شود یکسان اعلام کند. بدون شکّ تشبیه کافر به کسی که در گوشهایش سنگینی است بلیغتر و مؤکّدتر است. زیرا کسی که حکم و اسناد شنوائی بر او صحیح نیست، یعنی حس شنوائی ندارد هرچند گوش فرا دهد، و بخواهد بشنود، چنین کسی در سنگینی گوش و عدم فایدهٔ تلاوت قرآن بر او خیلی دورتر است نسبت به کسی که اطلاق شنوائی بر او صحیح می باشد؛ جز آنکه او نمی شنود، یا اتّفاقاً، و یا عمداً نمی خواهد بشنود. این نکته‌ای است که بایستی درست فهمید و در آن خوب تدبّر کرد.

از شواهد لطیف در این باب فرموده خدای تعالی است:

ما هٰذا بَشَراً. إنْ هٰذا إلاّ مَلَكٌ كَريمٌ[۱۳]. توضیح آنکه: جمله «إنْ هذا إلاّ مَلَكٌ كَريمٌ» مشابه

۱۱ - بقره/۱٤

۱۲ - لقمان/۷

۱۳ - یوسف/۳۱

جملهٔ «ماهذا بَشَراً» می باشد، ودرضمن همان جمله داخل است، ازسه جهت: دووجه‌آن شبیه به تأکیداست و یک وجه شبیه به صفت. وجه اوّل شبیه به تأکید این است که اگر اوملک باشد بشرنخواهد بود. بنابراین اثبات ملک بودنش لامحاله برای محقّق ساختن و مؤکّد نمودن نفی بشر بودن اوست. وجه دوّم: معمول عرف و عادت این است که وقتی گفته می شود: ماهذا بَشَراً، وماهذا بِآدمیّ، و مقام مقام تعظیم و تعجّب باشد در مشاهده انسانی از جهت زیبائی خلقت یا حسن خلق، در این صورت غرض کلام آن است که گفته شود: او فرشته است. و منظور آن است که از جهت خَلْق و خُلْق به فرشته کنایه شود. حتی مراد این است که از همین جمله[14] ملک بودن مفهوم گردد. و هنگامی که قبل از تذکّر گوینده به ملک بودن، این معنی از خود لفظ (ماهذا بَشَراً) فهمیده شود لامحالة گفتن اینکه او ملک است برای تأکید خواهد بود. زیرا تعریف تأکید این است که بوسیلهٔ لفظ معنائی را محقق سازیم که از لفظ دیگری که قبل از آن آورده‌ایم فهمیده می شد. چنانکه ملاحظه می‌کنید کلمهٔ «کُلُّهُم» در جملهٔ: جاءَنِی القَوْمُ کُلُّهُم، تأکید است چون معنائی که از این کلمه فهمیده می شود، یعنی معنی شمول و عموم، قبل از آن از ظاهر لفظ قوم فهمیده‌می شد. و اگر معنی شمول و عموم از کلمه قوم استفاده نمی شد، و خود این لفظ نمی توانست این معنی را ایجاب کند کلمه (کُلُّ) تأکید نبود، و معنی شمول هم بایستی ابتداءً از لفظ کُلّ مستفاد می شد. و امّا وجه سوّم که جملهٔ مورد بحث را به صفت شبیه می سازد این است که: اگر بشر بودن نفی شود جنس دیگری برای آن فرد اثبات شده است. زیرا محال است موجودی ار جنس بشر خارج شود و در جنس دیگر داخل نگردد. و چون مطلب چنین است پس اثبات ملک بودن آن فرد برای تثبیت و تعیین آن جنسی است که پس از نفی بشریّت خواسته شده است در آن جنس داخل شود. و جملهٔ دوّم برای این است که ما را بینیاز کند از اینکه بپرسیم: اگر بشر نیست پس چیست؟ و جنس آن کدام است؟ کما اینکه وقتی می‌گوئیم: مَرَرتُ بِزیدٍ الظَّریفِ، لفظ «ظریف» برای توضیح و تعیین فردی است از افراد که صاحب این اسم(زید) است. و در حقیقت مخاطب خود را از این سؤال که: کدام زید مقصود شما است بینیاز کرده‌ایم.

از مواردی که اثبات بوسیلهٔ (اِنْ واِلّا) بنابر همین قاعده آمده است این فرموده خدای متعال است: وماعَلَّمناهُ الشِّعرَومایَنْبَغی لَهُ، اِنْ هُوَاِلّا ذِکرٌ و قرآنٌ مُبینٌ[15]. و آیهٔ دیگر: وما یَنْطِقُ عَنِ الهَویٰ، اِنْ هُوَاِلّاوَحیٌ یُوحیٰ[16]. ملاحظه می‌کنید که اثبات در هر دو آیه براساس تأکید و تقویت نفی

۱۴ - یعنی جملهٔ منفی: ما هذا بشراً. م

۱۵ - یس/۶۹

۱۶ - نجم/۳ و ٤

موضوعی است که نفی شده است. یعنی اثبات اینکه آنچه خدای متعال به پیامبرش آموخته، و بعنوان ذکر و قرآن به او وحی فرموده است تأکید و تقویتی است برای نفی اینکه خداوند به او شعر آموخته باشد. و نیز اثبات اینکه آنچه را پیامبر از طرف خدای تعالی بر مردم بصورت وحی تلاوت می‌کند برای تقریر و تثبیت نفی این مطلب است که مأخذ گفتار پیامبر هوی و هوس باشد.

***

ناگفته نماند، هر علمی از علوم بلاغت که تصوّر شود غامض و دقیق و دشوار است باندازهٔ غموض و دقّت و دشواری این باب فصل و وصل نیست. و عدّه‌ای تنها به این قناعت کرده‌اند که وقتی جمله‌ای را ببینند که در آن عطفی نیست بگویند: کلام مستأنفه شده و از ماقبل خود منقطع گردیده است. ذهن آنها بیش از این مطلبی را تتبّع نمی‌کند درحالی که واقعاً غفلت کرده‌اند؛ غفلتی سخت.

از جمله مطالبی که در این باب اصل و قاعده است این است که: گاه موقعیّت جمله‌ای با ماقبلش مانند موقعی است که جمله به ماقبل آن عطف و پیوسته می شود.مع ذلک می بینیم که در آن جمله بجهت امری عارضی ترک عطف لازم شده، و جمله نسبت به ماقبلش بصورت بیگانه درآمده است. مثال آن قول خدای تعالی است: اَللّهُ یَسْتَهزِئُ بِهِم و یَمُدُّهُم فی طُغیانِهِم یَعْمَهُونَ[17]. ظاهر امر چنانکه پوشیده نیست اقتضا می‌کند که این آیه به ماقبل آن: «اِنَّما نَحنُ مُسْتَهزِئون» عطف شود. زیرا این آیه نسبت به ماقبل آن بیگانه نیست بلکه نظیر موردی است که در آیهٔ: یُخادِعونَ اللهَ وَهُوَخادِعُهُم[18]، بصورت عطف بیان شده است. همچنین آیهٔ: وَمَکَروا ومَکَرَاللهُ[19]. و امثال اینها. یعنی نمونه هائی که در آنها «رَدُّ العَجُزِعَلَی الصَّدر» است،امّا می بینیم که بصورت غیر معطوف آمده است؛ بجهت امری که ایجاب نموده است بشکل عطف نیاید. آن امر این است که آیهٔ: اِنّما نَحنُ مُستَهزِئونَ، حکایت قول کفّار است که گفتند: وحی و خبری از جانب خدای تعالی در کار نیست و آیهٔ شریفهٔ: «اَللّهُ یَستَهزِئُ بِهِم»، خبری است از خدای تعالی به اینکه: کفّاررا بر کفر واستهزاءشان مجازات می‌کند. با توجّه باین مطلب میان دو خبر مذکور عطف امکان ندارد. زیرا ناممکن است خبری که از خدای تعالی است و سخنی که حکایت قول کفّار است به یکدیگر عطف گردد. و ایجاب هم نمی‌کند که آیهٔ دوّم از خبر بودن از جانب خدای تعالی خارج شود، و جزء حکایت قول کفّار قرار گیرد، و به این صورت درآید که کفّار علیه خودشان گواهی داده باشند به اینکه مورد

۱۷ - بقره/۱۵

۱۸ - نساء/۱۴۲

۱۹ - آل‌عمران/۵٤

مجازات و مؤاخذه خواهند بود، و خدای تعالی آنها را بر این قول عقاب خواهد فرمود.

امّا در آیهٔ: یُخادِعُونَ اللهَ وهُوَخادِعُهُم، و مَکَرُوا ومَکَراللهُ، مطلب این گونه نیست. زیرا جملهٔ اوّل این دو کلام در خبر بودن از خدای تعالی مانند: جملهٔ دوّم است، و حکایت قول نمی باشد. و همین سبب نیز در آیهٔ زیر است:

وَاِذ قیلَ لَهم لا تُفسِدوا فِی الاَرضِ قالوا اِنَّمانَحنُ مُصْلِحونَ. اَلا اِنَّهُم هُمُ المُفسِدُونَ وَلٰکِنْ لایَشْعُرونَ [۲۰]. در اینجا جملهٔ: اِنَّهُم هُمُ المُفسِدونَ، با کلمهٔ (اَلا) مستأنفه شده و بصورت کلامی ابتدائی آمده است. زیرا خبری است از خدای تعالی به اینکه کافران چنین اند.و قسمت پیش از آن یعنی: اِنَّما نَحنُ مُصلِحونَ، حکایت قول کفّار است. و اگر این دو به یکدیگر عطف می شدند نظیر همان اشکالی که قبلاً ذکر کردم پدید می امد. یعنی قسمت دوّم داخل در حکایت قول کفّار می گشت، و ناچار بصورت خبر می شد از قول یهود، و وصفی می شد از قول خودشان در مورد خودشان به اینکه مفسدند، و کأنَّهُ گفته شده است: قالُوا اِنَّما نَحنُ مُصلحون و قالوا اِنَّهم هُمُ المُفسِدونَ. و این مطلبی است که در باطل بودنش شکّی نیست.

همچنین در آیهٔ: واِذا قیل لَهُم آمِنوا کَما آمَنَ النّاسُ، قالُوا اَنُؤمِنُ کَما آمَنَ السُّفَهاءُ؟ اَلا اِنَّهُم هُمُ السُّفهاءُ ولٰکِنْ لایَعلَمونَ[۲۱]. که اگر جملهٔ: اِنَّهُم هُمُ السُّفَهاءُ، به ماقبلش عطف می شد ناچار داخل در حکایت قول کفّار می‌گشت، و سخنی می شد از قول کافران علیه خودشان به اینکه سفها خودشان اند؛ با اینکه آنها معتقد بودند که از آوردن ایمان خود را کنار کشیده اند تا از سفها نباشند.

علاوه‌بر مطلب مذکور در اینجا مطلب دیگری است، و آن اینکه جملهٔ: اَنُؤمِنُ، استفهام است و خبر بر استفهام عطف نمی شود. و اگر بگوئی: آیا جایز بودکه جملهٔ: اللهُ یَستَهزِئُ بِهِم، بر«قالوا»از جمله: قالوا اِنّا مَعَکُم، عطف شود نه بر مابعدش؟ و این چنین در آیهٔ: اِنهُم هُمُ المُفسِدون، و ایهٔ: اِنَّهم هُمُ السُّفهاء، عمل می شد. و حال آنکه در نظیرش یعنی آیهٔ شریفهٔ: قالوا لَولا اُنزِل عَلَیه مَلَکٌ وَلَو اَنزَلنا مَلَکاً لَقُضِیَ الاَمرُ [۲۲]،عطف وجود دارد. یعنی جملهٔ: وَلَو اَنزَلنا مَلَکاً، بدون شکّ عطف شده است برجملهٔ: قالوا... نه بر جملهٔ بعدش. جواب گوئیم: حکم معطوف بر «قالوا» در این بحثی که ما باز کرده‌ایم مخالف حکم معطوف است در آیهٔ مورد اشکال. بدین معنی که: «قالوا» در آنجا جواب شرط است، و اگر جملهٔ: اَللهُ یَستَهزِئُ بِهِم، بر آن عطف می شد لازم می آمد که این جمله هم بعنوان جواب بودن داخل در حکم جملهٔ: قالوا اِنّا مَعَکُم، گردد. و این صحیح نیست.

---

۲۰ - بقره/۱۱ و ۱۲

۲۱ - بقره/۱۳

۲۲ - انعام/۸

توضیح آنکه: وقتی بر جواب شرط مطلبی عطف شود بوسیلهٔ حرف واو، دو نوع خواهد بود: نوع اوّل این است که جواب شرط و جملهٔ معطوف بر آن به واو دومطلب جداگانه اندبطوری که وجود یکی بدون وجود دیگری متصوّر می باشد. مثلاً می‌گوئی: اِن تَأتِنی اُکْرِمْکَ اُعطِکَ و اَکْسُکَ. نوع دوّم این است که معطوف مطلبی است که وجود نمی یابد مگر وقتی که معطوف علیه وجود یابد، و شرط برای آن، علّتی در وجود آن باشد بواسطهٔ علّت بودنش برای معطوف علیه. مثلاً بگوئی: اِذا رَجَعَ الاَمیرُ اِلَی الدّارِ اسْتَأذَنْتُهُ وخَرَجْتُ. یعنی خروج محقّق نمی شود مگر وقتی که استیذان در کار باشد، و در حقیقت رجوع سبب خروج شده است بجهت آنکه سبب استیذان است. و لذا در این مثالها معنی مقصود بر دو کلام استوار است: ۱ - اِذا رَجَعَ الاَمیرُ اسْتَأذَنتُ. ۲ - و اِذَا اسْتَأذَنتُ خَرَجتُ.

حال که این مطلب را کاملاً فهمیدی متوجّه می شوی که اگر جملهٔ: اَللّهُ یَستَهزِئُ بِهِم، بنابه اعتقاد تو بر جمله«قالوا» عطف می شد بایستی از نوع دوّم باشد. و بایستی معنی آیهٔ: وَاِذا خَلَوا اِلیٰ شَیاطینِهِم قالُوا اِنّا مَعَکُم، اِنَّما نَحنُ مُستَهزِئونَ، این باشد که چون کافران چنین معتقد شدند خداوند تعالی آنها را استهزا کرده در طغیانشان کشانید درحالی که سرگردان باشند. این فرض اگرچه بظاهر صحیح می نماید ولی واقعاً صحیح نیست. زیرا جزاء بر خود استهزاء کفّار است، و بر عمل آنها و نیّت آنها به استهزاء است که می‌گفتند «آمَنّا» نه بر این حرف که از خودشان می‌گفتند که ما استهزا می‌کنیم. و عطف بر «قالوا» اقتضا می‌کند که جزا بر گفتاری باشد که از خودشان می‌گفتند که: ما استهزا می‌کنیم نه بر خود استهزا. آنچه نظر ما را کاملاً روشن می سازد که جزا بایستی بر نیّت استهزائی که کافران داشتند و بر عمل آنها باشد نه بر گفتار خود آنها به اینکه ما استهزا می‌کنیم، این است که اگر کافران به رؤسای خود گفته بودند که: ما مسخره می‌کنیم، و قصدشان این بوده که شرّ آنها را از خود دفع کنند، و از گزندشان سالم بمانند، و خواسته اند رؤسای خود را به این گمان وا دارند که ما از خود شمائیم، اگرچه واقعاً این طور نبودند، هیچ مؤاخذه‌ای در آنچه گفته بودند برای آنها نبود. زیرا مؤاخذه بر اعتقاد استهزا، و خدعه و مکر در اظهار ایمان بوده نه در این جمله که: ما مسخره کرده‌ایم؛ بی آنکه اعتقاد و نیّتی با این جمله همراه باشد.

* * *

در آیهٔ مورد بحث مطلب دیگری [غیر از آنچه گفته شد] هست که استیناف و ترک عطف را ایجاب می نماید. و آن این است که حکایت از حال کفّار که می‌گفتند: چنین و چنان، شنوندگان را بر آن می دارد که به سرنوشت آنها و اینکه چه رفتاری با آنها می شود آگاهی یابند: آیا بزودی عذاب بر آنها نازل می شود، یا به آنها مهلت داده خواهد شد؟ در نفس شنونده این انتظار و آرزو

هست که جریان کار بر او روشن شود. با کمی دقّت بدست می آید که کلام: اَللّٰهُ یَسْتَهزِئُ بِهِم، پاسخ همان مطلب مورد انتظار در نفس شنونده است، و باصطلاح جواب به سؤال مقدّر است. و چون منشأ استعمال کلام چنین است حقّ آن است که کلام بصورت ابتدائی و غیر معطوف آورده شود، تا کلام در همان شکلی که هست[۲۳] اگر گفته شود: در صورتی که بپرسید به شما جواب داده خواهد شد که: اَللّٰهُ یَستَهزِئُ بِهِم وَیَمُدُّهُم فی طُغیانِهِم یَعمَهُون[۲۴].

***

اگر استقرا کنید[۲۵] همان مطلبی را که من برای شما گفتم کاملاً ادراک خواهید کرد. یعنی این مطلب را که گاه جمله‌ای می آورند پشت سر جمله دیگری که اقتضای پرسش دارد، بمنزلهٔ کلامی که به آن سؤال تصریح شده است. از مثالهای لطیف در این معنی بیت زیر است:

زَعَمَ العَواذِلُ أَنَّنِی فِی غَمْرَةٍ صَدَقُوا، ولٰکِنْ غَمرَتِی لا تَنجَلی[۲۶]

ملامتگران خیال کردند من در گرفتاری و گردابی از عشق افتاده‌ام. راست گفتند امّا این گرفتاری من برطرف نخواهد شد.

چون شاعر از ملامتگران خود حکایت کرده است که آنها گفته‌اند: فلانی در گرداب بدبختی گرفتار است، این جمله شنونده را بر آن می دارد که از شاعر بپرسد: تو خودت در این باره چه می‌گوئی، و جواب تو چیست؟ لذا کلام را طوری آورده که در برابر سؤال شنونده گوئی جواب می دهد: آری، من اقرار می‌کنم که آنها راست گفته‌اند. بلی من آنچنانم که آنها گفته‌اند. ولی آنها امیدی در نجات من نداشته باشند. اگر شاعر می‌گفت: زعم العَواذِلُ أنّنی فی غَمرَةٍ وَصَدقُوا، این مطلب که شاعر در نفس خود مورد سؤال قرار گیرد، و کلامش جواب به سؤال مقدّر باشد درست نمی شد. نظیر آن از شاعری دیگر در حماسة:

زَعَمَ العَواذلُ أنَّ ناقَةَ جُندَبٍ بِجَنوبِ خَبتٍ عُرِّیَتْ و أُجِمَّتِ[۲۷]
کَذِبَ العَواذِلُ، لَورَأینَ مُناخَنا بالقادِسیَّةِ قُلنَ لَجَّ و ذَلَّتِ

---

۲۳ ـ یعنی تا آنکه کلام در همان شکلی که می باشد اگر گفته شود: در صورتی که بپرسید جواب به شما داده خواهد شد که... جملهٔ مقول قول است بدون واو. بنابراین واجب است که حال آن در آیه وجود داشته باشد. ح.ن

۲٤ ـ یعنی اگر بپرسید: وضع کافران با آن طرز رفتارشان چه خواهد شد. جواب داده می شود که: اَللّٰهُ یَستَهزِئُ بِهِم وَ... م- بقره/۱۵

۲۵ ـ یعنی انواع و اقسام جمله ها را در این باب بررسی کنید. م

۲٦ ـ عباسی در معاهد التنصیص گوید: قائل آن معلوم نیست. ح

۲۷ ـ خَبْت، محلّی است در شام و شهری است در زبید. أُجِمَّتْ، یعنی: رها شده است که دیگران بر او سوار شوند. ش
دو بیت مذکور از جندب بن عمار است. [حماسهٔ مرزوقی، ۱: ۳۰۷]- و [معاهد التنصیص: ۱: ۲۸۱]-ح

زنان ملامتگر گمان باطل کردند که ناقهٔ جندب در ناحیهٔ جنوب (خبت) برهنه و رها شده است (که هر کس آزادانه بر او سوار شود).

ملامتگران دروغ گفتند. اگر آنها محلّ خوابانیدن شتران ما را در قادسیة می دیدند می‌گفتند که: سوارکار بس سرسخت بود و مرکب رام.

شاعر علاوه‌بر قطع دو جمله از یکدیگر، و استیناف جملهٔ دوّم بر جملهٔ پیش، و تقدیر جواب بعنوان تأکید، اسم ظاهر را بجای ضمیر قرار داده و گفته است: کَذِبَ العَواذِلُ، و نگفته است «کَذِبْنَ» جهتش آن است که چون ذکر کلمهٔ «عواذل» را بصورت اسم ظاهر در کلام خود تکرار نموده است بیانش آشکارتر، و تأکیدش بیشتر شده است. زیرا کلامش کلامی است مستأنفه، و طوری آنرا وضع کرده است که به ماقبل آن نیازی ندارد، و جملهٔ دوّم را بنحوی آورده است که گوئی پیش از آن کلامی نبوده است. از نمونه های همین اسلوب بیت زیر است:

زَعَمْتُم اَنَّ اِخوَتَكُمْ قُرَيشٌ　　　لَهُم إلفٌ و لَيس لَكُم اِلافُ[۲۸]

گمان کردید که برادران شما قریش‌اند. نه، آنها با هم انس و الفتی سخت دارند درحالی که شما هیچ دوستی و انسی با هم ندارید.

توضیح آنکه، جملهٔ: لَهُم اِلفٌ، تکذیب ادّعای آنهاست که می‌گفتند: ما از قریش هستیم. لذا کلام مذکور بمنزلهٔ این است که بگوید: کَذبتُم، لَهُم اِلفٌ ولَيسَ لَكُم ذٰلِک. و اگر می‌گفت: وَلَهُم اِلفٌ، بمنزلهٔ این می شد که بگوید: زَعَمْتُم اَنَّ اِخوَتَكُم قُرَيشٌ وكَذِبتُم. در آن صورت کلام از این معنی که برجواب سؤال کننده وضع شده باشد خارج بود، و جا نداشت که کسی از شاعر بپرسد: پس تو درباره اعتقاد و ادّعای آنها چه می‌گوئی؟

البتّه اگر شاعر در کلام خود جملهٔ «کَذِبتُم» را اظهار می‌کرد مجاز بود که جملهٔ «لَهُم اِلفٌ» را بوسیلهٔ (فاء) به کلام قبلش عطف کند، و بگوید: كَذبتُم فَلَهُم اِلفٌ ولَيسَ لَكُم ذلک. امّا در کلام حاضر برای دخول «فاء» هیچ نوع مجوّزی نیست. چه اگر قرار باشد این جمله بوسیلهٔ (فاء) برجمله: زَعَمتُم اَنَّ اِخوَتَكُم قُرَيشٌ، عطف شود کلام از معنی مطلوب خارج می‌گردد، و بصورت مطلب محالی در می آید، و گوئی شاعر با جملهٔ «لَهم اِلف» استشهاد کرده است بر آنکه این گمان از آنها بوده است. کما اینکه وقتی می‌گوئی: کَذِبتُم فَلَهُم اِلفٌ، در حقیقت با این جمله می خواهی استشهاد کنی به اینکه آنها دروغ گفته‌اند. و از نمونه‌های لطیف درباب استیناف به این معنی که کلام در تقدیر بر جواب سؤال قرار گیرد گفتار یزیدی است:

---

۲۸ ـ از مساورین هندبن قیس بن زهیره از مخضرمین است. [الشعر و الشعراء: ۱: ۳٤۸]ـ [معاهد التنصیص: ۱: ۲۸۳]ـ ح

مَلَّكْتُهُ حُبلىٰ، ولٰكِنَّهُ ... ألقاهُ مِن زُهدٍ عَلىٰ غارِبی

وقال: اِنّی فِی الهَویٰ کاذِبٌ ... اِنتَقَمَ اللهُ مِنَ الکاذِبِ[۲۹]

کنیزک را که آبستن بود به او تملیک نمودم. ولی او از روی زهد نوزاد آنرا بر دوش من افکند و گفت که: من در عشق دروغگو هستم. خدا از دروغگو انتقام بگیرد.

شاعر کلام را در جملهٔ: اِنتَقَمَ اللهُ مِنَ الکاذِبِ، استیناف آورده زیرا خود را بمنزلهٔ جواب دهنده به سائلی قرار داده که می پرسد: پس در این موضوع که ترا متّهم به دروغگوئی کرده است تو خود چه می‌گوئی؟ واو پاسخ می دهد: که می‌گویم: اِنتَقَمَ اللهُ مِنَ الکاذِبِ. باز از نمونه های نادر در این باب بیت زیر است:

قالَ لِی کَیفَ اَنتَ قُلتُ عَلیلٌ ... سَهَرٌ دائِمٌ و حُزنٌ طَویلُ[۳۰]

به من گفت: حالت چگونه است؟ گفتم: بیمارم؛ بیماری که همه شب بیدار است، و اندوهش فراوان.

چون عادت بر این است که وقتی به کسی گفته می شود: توچگونه ای؟ واو می‌گوید: مریضم. مرتبه دوّم از او می پرسند: بیماری تو چیست؟ دربیت فوق هم گوئی شاعر همین سؤال را در نیّت و تقدیر گرفته است، و با جملهٔ: سَهَرٌ دائمٌ، پاسخ این سؤال را داده است؛ سؤالی که از فحوای کلام شاعر فهمیده می شود.

و از نمونه های زیبا و ممتاز در این معنی گفتار متنبّی است:

و ما عَفَتِ الرِّیاحُ لَه مَحَلّاً ... عَفاهُ مَن حَدابِهِمُ وَساقا[۳۱]

آثار منزل او را بادها محو و ناپدید نکردند. بلکه آنها که شترانشان را با نغمه حدیٰ حرکت دادند، و از آنجا دور نمودند آن آثار را ارمیان بردند.

چون شاعر این مطلب را که ویرانی و محو آثار بجهت بادها بوده باشد نفی کرده است، و مدّعی است که بادها این کار را نکرده‌اند. و عادت بر این است که چون فعلی را که واقع شده است از کسی نفی کنند، و بگویند فلانی این کار را نکرده است سؤال می شود: پس چه کسی این عمل را انجام داده است؟ در بیت بالا هم چنین فرض شده که کسی گفته است: قبول کردم که بادها ویرانه های خانه محبوب را محو نکرده‌اند. پس چه چیز آنرا از میان برده است؟ پاسخ

---

۲۹ - [اغانی، ۲۰: ۱۸۰- ۲۳٤- و ۲۲: ۱٦٤]

۳۰ - [معاهدالتنصیص، ۱: ۱۰۰، ۲۷۱، ۲۸۰].

۳۱ - دیوان، «واحدی» ٤۲٤- از قصیده‌ای در مدح سیف‌الدولة، به مطلع:

اَیدری الربع ای دم اراقا ... وای قلوب هذا الرکب شاقا

دهنده جواب او را چنین داده که: عَفاه مَن حَدابِهِمُ وساقا. و مثال آن گفتار ولیدبن یزید است:

عَرَفتُ المَنزِلَ الخالی   عَفامِن بَعدِ اَحوالِ
عَفاهُ کُلُّ حَنّانٍ   عَسوفِ الوَبْلِ هَطّالِ[۳۲]

من آن منزل خالی را شناختم که پس از گذشت احوال ویران شده است. بارانهای گوناگون و ابرهای پر آب آنجا را از میان برده است.

چون شاعر گفته است: عَفامِن بَعدِ اَحوالِ، فرض کرده است که به او گفته‌اند: چه چیز آثار منزل محبوب را محو نموده است؟ او هم جواب داده است: عفاه کُلُّ حَنّانٍ.

***

نکته‌ای که تو خواننده بایستی در این باب بدانی این است که: در چنین موردی اگر سؤال، ظاهر و مذکور باشد غالباً فعل در جواب ذکر نمی شود، و به ذکر اسم تنها اختصار می‌کنند. امّا اگر سؤال مضمر باشد، و در تقدیر گرفته شود فعل لازم است ذکر گردد.

توضیح مطلب: وقتی به تو گفته می شود: اِن کانَتِ الرّیاحُ لَم تَعْفُهُ فما عَفاهُ؟ جایز است بگوئی: مَن حَدابِهم وساقاً، و نگوئی: عَفاهُ مَن حَدٰا، چنانکه در جواب کسی که می پرسد: مَن فَعل هذٰا؟ می‌گوئی: زید.و لازم نیست بگوئی: فَعَلَهُ زیدٌ. امّا وقتی سؤال مذکور نباشد، چنانکه در بیت فوق چنین است، جایز نیست ذکر فعل ترک شود. بنابراین اگر می‌گفتی مثلاً: وماعَفَتِ الرّیاحُ لَه مَحَلّاًمَن حَدابِهِمُ وساقا، با این ادّعا که خواسته‌ای بگوئی: عَفاهُ مَن حَدابِهِم، امّا ذکر فعل را ترک نمودی، با این ترتیب مطلب غیر صحیحی را گفته‌ای. زیرا جائی ترک فعل جایز است که سؤال ذکر شود. چون ذکر سؤال در کلام دلالت دارد بر اینکه در جواب قصد شده است. و اگر سؤال آورده نشود راهی برای علم به آن نخواهد بود.

و اینکه می بینی در قرآن لفظ «قال» بطور منفصل و غیر معطوف آمده است، این همان تقدیر سؤال است. [والله اعلم] مقصودم آیاتی است مانند قوله تعالی: هَل اَتیٰکَ حَدیثُ ضَیفِ اِبراهیمَ المُکرَمینَ؟ اِذ دَخَلُوا عَلیهِ، فَقالوا سَلاماً. قال سَلامٌ قَومٌ مُنکَرون. فَراغَ اِلی اَهلِهِ فَجاءَ بِعِجلٍ سَمینٍ. فَقَرَّبَهُ اِلَیهِم. قالَ: اَلا تَأکُلُونَ؟ فَاَوجَسَ مِنهُم خیفَةً. قالوا لا تَخَفْ[۳۳]. در اینجا لفظ «قال» برمبنای سؤالی که معمولاً در اذهان مردم وارد می شود آمده است. و چون عرف و عادت میان مردم این است که وقتی به آنها گفته می شود: گروهی نزد فلانی آمدند، و چنین گفتند، مردم می پرسند: آن شخص چه گفت؟ و طرف جواب می دهد: چنین گفت. قرآن نیز در آیات فوق کلام را بر همین

---

۳۲ - این دو بیت در معاهد التنصیص [۱: ۲۸۱] منسوب به لبید است و در دیوان او نیست. [اغانی: ۷: ۳۲]-ح

۳۳ - ذاریات/۲۴ تا ۲۸

مبنا آورده است. زیرا مردم بطریقی که متعارف و معمول آنهاست، و به لفظی که متداول میان آنهاست مخاطب قرار می‌گیرند. و همین گونه است آیهٔ: قال اَلا تَأکُلونَ. یعنی جملهٔ: فجاءَ بِعِجلٍ سَمینٍ فَقَرَّبهُ اِلَیهِم، اقتضا می‌کند که چنان جمله‌ای را در پی داشته باشد. گوئی بعنوان سؤال مقدّر پرسیده شده است: وقتی طعام را پیش روی آنها گذاشت چه گفت؟ در پاسخ آمده است که گفت: اَلا تَأکُلونَ؟ [والله اعلم]. و چنین است آیهٔ: قالوا لاتَخَفْ. زیرا جملهٔ: فَاَوجَسَ مِنهُم خیفَةً، اقتضا می‌کند که از طرف فرشتگان درباب مأنوس کردن حضرت ابراهیم(ع) و آرامش دادن او از آنچه حضرتش را مضطرب ساخته بود سخنی گفته شود. کأنّه گفته شده است: فرشتگان وقتی ابراهیم را دیدند که حالش تغییر یافته و ترس او را گرفته است چه گفتند؟ جواب داده شده است: قالوا لا تَخَفْ. این معنی در تمام مواردی که کلام به این ترتیب می آید وجود دارد. [والله اعلم]. نمونه های آن هم زیاد است. چنانکه در داستان فرعون(علیه اللّعنة) و در پاسخ حضرت موسی(علیه السلام) آمده است: قال فرعون و مارَبُّ العالَمینَ؟ قال رَبُّ السَّمواتِ والاَرضِ ومابَینَهُما اِنْ کُنتُم موقِنینَ. قال لِمَن حَولَهُ: اَلا تَستَمِعُونَ؟ قال: ربُّکُم وَ رَبُّ آباءِکُمُ الاَوَّلینَ، قال: اِنَّ رَسولَکُم الَّذی أرسِلُ اِلیکُم لَمَجنُونٌ. قال: رَبُّ المَشرقِ والمَغربِ ومابَینَهُما اِنْ کُنتُم تَعقِلونَ. قال: لَئِنِ اتَّخَذْتَ اِلٰهاً غَیری لَاَجعَلَنَّکَ مِنَ المَسْجُونینَ. قال: أوَلَوجِئتُکَ بشیءٍ مُبینٍ؟ قال: فَأتِ بِهِ اِنْ کُنتَ مِنَ الصّادِقینَ[۳٤]. این آیات تماماً برمبنای تقدیر سؤال، و جواب آمده بطریق عادتی که میان مردم جاری بوده است. یعنی وقتی شنونده حبری راجع به فرعون می شنود که گفته است: وَمارَبُّ العالَمینَ، در ذهنش این مطلب داخل می شود که بپرسد: موسی به فرعون چه گفت؟ جوابش داده می شود که: قالَ رَبُّ السَّمٰوٰاتِ وَالاَرضِ. یعنی با کلامی بصورت ابتدائی و منفصل از کلام قبل، و غیر معطوف.

خلاصه، در تمام مواردی که لفظ «قال» به این صورت آمده است تقدیر و تفسیر کلام همین گونه است. و در بعضی موارد وضوح و صراحت آن بیشتر است.

از نمونه هائی که در نهایت وضوح است این قول خدای تعالی است: قالَ وَما خَطْبُکُم اَیُّهَاالمُرسَلونَ؟ قالوا اِنّا أُرسِلْنا اِلیٰ قَومٍ مُجرمین[۳۵]. بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که جملهٔ دوّم در معنی جواب است. و بر این مبناست که شنوندگان را در مرتبه‌ای قرار دهد که گوئی پرسیده‌اند: فرشتگان به او چه گفتند؟ و جواب داده شده است: قالوا اِنّا أُرسِلْنا اِلی قَومٍ مُجرمینَ. و به همین روش است قول خدای عزّوجلّ در سورهٔ یس: وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلاً اَصحابَ القَریَةِ اِذجاءَ هَاالمُرسَلونَ.

۳٤ - شعراء/۲۳ تا ۳۱

۳۵ - ذاریات/۳۱ و ۳۲

اذا آرسَلْنا اِلَیهِمُ اثْنَینِ، فَکَذَّبُوهُما، فَعَزَّزنا بِثالِثٍ، فَقالوا اِنّا اِلَیکُم مُرسَلونَ. قالوا: ما اَنتُم اِلّا بَشَرٌ مِثلُنا. و ما اَنْزَلَ الرَّحمٰنُ مِن شَیءٍ اِنْ اَنتُم اِلّا تَکذِبونَ. قالوا رَبُّنا یَعلَمُ اِنّا اِلَیکُم لَمُرسَلونَ. وماعَلَینا اِلَّا البَلاغُ المُبینِ. قالوا: اِنّا تَطَیَّرنا بِکُم، لَئِن لَم تَنْتَهُوا لَنَرجُمَنَّکُم، وَلَیَمَسَّنَّکُمْ مِنّا عذابٌ اَلیمٌ. قالوا: طائِرُکُم مَعَکُم أَئِن ذُکِّرتُم، بَل اَنتُم قَومٌ مُسرِفونَ. وجاءَ مِن اَقْصَی المَدینَةِ رجُلٌ یَسعیٰ، قال. یاقومِ اتَّبِعُوا المُرسَلینَ. اِتَّبِعوا مَن لایَسألُکُم اَجراً وهُم مُهتَدونَ[۳۶].

تقدیری را که ما درمعنی سؤال و جواب فرض کردیم در تمام آیات فوق روشن و آشکار است.

از خداوند تعالی توفیق راه صحیح و مصونیت از لغزشها را خواهانیم.

***

«در تکمیل مطالبی که گذشت»

حال که این اصول و قوانین را درباب موقعیّت فصل و وصل جملات کاملاً فهمیدی بدان که: آنچه را ما از این بحث نتیجه گرفتیم این شد که: جملات سه نوع‌اند: نوعی جمله است که وضع آن با جمله ماقبلش مانند وضع صفت است با موصوف، یا تأکید است با مؤکّد. در این نوع جملات عطف اصلاً صورت نمی‌گیرد. چه اگر عطف واقع شود شبیه خواهد شد به عطف شئ بر خودش. نوع دوّم جمله‌ای است که وضع آن با جملهٔ ماقبلش مانند اسمی است که با اسم ماقبل آن مغایر است امّا در یک حکم با آن شریک می باشد، و در یک معنی با آن اسم داخل می شود. مثل اینکه هر دو اسم فاعل باشند یا اسم مفعول یا مضاف‌الیه. در این نوع جملات حق آن است که عطف باشد. نوع سوّم جمله‌ای است که هیچ‌یک از این دو حال را ندارد. بلکه وضع جملهٔ دوّم با جملهٔ ماقبل همچون اسمی است با اسم دیگر که در هیچ معنائی به آن مربوط نمی شود. یعنی این یکی نه در مقصود و مفهوم عین دیگری است، و نه در یک معنی با آن مشارکت دارد. بلکه جملهٔ دوّم مطلبی است که ذکرش بلحاظ معنائی مختصّ به خودش می باشد، و ذکر یاترک جملهٔ قبل از آن در موقعیّت جملهٔ دوّم یکسان است، زیرا رابطه‌ای میان آنها وجود ندارد. البتّه در چنین جمله‌ای شایسته آن است که عطف نباشد. و ترک عطف یا بجهت این است که دو جمله در نهایت اتّصال‌اند و یا از این جهت است که دو جمله انفصالی تامّ دارند، و حال آنکه عطف برای وساطت میان دو امر است، و عطف در این مورد حالتی است میان دو وضع.

۳۶ـ یس/۱۳ الی ۲۱

خلاصهٔ فصل هیجدهم

عطف جمله بر جمله با فاصله میان آن دو.
عطف جمله بر مجموعی از جملات

گاه جمله عطف به جملهٔ ماقبل خود نمی شود بلکه میان جملهٔ معطوف و جملهٔ معطوف علیه یک یا دو جمله فاصله است. مانند: این دو بیت از متنبّی:

تَوَلَّوا بَغتَةً. فَكَأنَّ بَيناً تُهَيِّبُني فَفا جَأني اغْتِيالا
فكانَ مَسيرُ عيسِهِمُ ذَميلا وَسَيرُالدَّمعِ اِثْرَهُمُ انْهِمالا

آنها ناگهان رفتند، گوئی فراق هم ناگهان مرا به مرگ تهدید کرد. حرکت شترانشان بسیار نرم و آهسته بود، و اشک چشم من در پی آنها همچون باران فرو می ریخت.

جملهٔ: فَكَأنَّ مَسيرُ عيسِهُمُ ذَميلا، عطف است بر جملهٔ: تَوَلَّوبَغْتَةً. و اگر بر ماقبل آن عطف شود معنی عبارت نادرست می‌گردد چون داخل در معنی (كَأنَّ) خواهد شد. یعنی نتیجه این می شود که حرکت شتران حقیقی نباشد بلکه توهّمی باشد. بهتر بگوئیم. جملهٔ: فَكَأنَّ مسيرُ... عطف است بر تمام بیت. زیرا دو جملهٔ بعد از جملهٔ: تَوَلَّوا بَغتةً، در حکم متمّم است برای جملهٔ: تَوَلَّوا بَغتَةً.

حقّ آن است که آنچه درباب شرط و جزا از این معنی منظور می‌گردد آنرا قاعده و ملاک قرار دهید. این معنی را وقتی ملاحظه می‌کنید که دو جمله را منظور نظر قرار داده اید درحالی که یکی بر دیگری عطف شده سپس مجموع آنها بعنوان شرط اعلام گردیده است. مانند این آیه: وَمَن يَكْسِبْ خَطيئَةً اَو اِثماً ثُمَّ يَرْمِ بِه بَريئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهتاناً واِثماً مُبيناً. شرط در مجموع دو جمله است که جزای آن هم جملهٔ واحدی است. و در غیر این صورت احتیاج به دو جملهٔ جزا خواهد بود. بعلاوه از جهت معنی تحمّل و ارتکاب بهتان و گناه آشکار مربوط است به انداختن گناه بر گردن بیگناه درحالی که گناه از خود تهمت زننده صادر شده است.

نظیر آن این آیه است: وَمَنْ يَخرُجْ مِن بَيتِهِ مُهاجِراً اِلَى اللهِ ورَسولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ المَوتُ فَقَد وَقَعَ اَجرُهُ عَلَى اللهِ.

لازم است یادآور شویم: همان‌طور که مثلاً در جملهٔ: مَرَرتُ بِرَجُلٍ اَبوهُ كريمٌ، حال ناگزیر در مجموع دو جزء است نه در یکی از آن دو، شرط هم در مجموع دو جمله است نه در یکی. و اگر این

مطلب را در مورد شرط بدانید درعطف هم بکار می برید. زیرا این دو با هم یکسان اند.

از مواردی که عطف براساس همین قاعده می باشد این آیهٔ شریفه است: وماکُنتَ بِجانِبِ الغَربیِّ اِذ قَضَینا اِلیٰ موسَی الاَمرَ وماکُنتَ مِنَ الشّاهِدینَ وَلٰکِنّا اَنشأنا قُروناً فَتَطاوَلَ عَلَیهِمُ العُمُرُ وماکُنتَ ثاویاً فِی اَهلِ مَدْیَنَ تَتلُو عَلَیهِم آیاتِنا ولٰکِنّا کُنّا مُرسِلینَ. که مجموع کلام: وماکنتَ ثاویاً... تا مُرسَلینَ،بر مجموع کلام: وماکُنتَ بِجانِبِ الغَربیِّ... تا اَلعُمُر، عطف است. و اگر هر جمله را به جملهٔ ماقبل خود عطف کنید، مثلاً جملهٔ: وَماکُنتَ ثاویاً... عطف بر جملهٔ: فتطاول... باشد، لازم می آید که این جمله داخل در معنی «لٰکِنَّ» گردد، و مثل این است که فرموده باشد: ولٰکِنَّکَ ماکُنتَ ثاویاً. و باطل بودن این سخن کاملاً آشکار است.

فصل هیجدهم

«عطف جمله بر جمله با فاصله، عطف جمله بر مجموعی از جملات» شیوهٔ خاصی از سخن گفتن که در عین حال دقیق است.

از مطالب مربوط به بحث عطف که عدّه‌ای درباب آن توجّه لازم معطوف نمی دارند این است که: گاه جمله‌ای آورده می شود که به جملهٔ ماقبل آن عطف نمی‌گردد بلکه عطف بر جمله ای است دیگر که میان آن جمله و این جمله معطوف یک یا دو جمله فاصله است. مثال آن گفتار متنبّی است:

تَوَلَّوا بَغتَةً. فَكَأَنَّ بَيناً   تُهَيِّبُني ففا جَأنِي اغْتيالا
فكانَ مَسِيرُ عيسهُمُ ذَميلاً   وَسَيرُالدَّمعِ اِثرَهُمُ انْهِمالا[1]

آنها ناگهان روی بگردانیدند و رفتند، گوئی فراق هم ناگهان مرا به هلاک تهدید کرد. حرکت شتران آنها بسیار نرم و آهسته بود درحالی که اشک چشم من در پی آنان همچون باران فرو می ریخت.

جملهٔ: «فكانَ مَسيرُ عيسِهُم» بر جملهٔ: «تَوَلَّوا بَغتَةً» عطف شده نه بر جمله ای که بدون فاصله قبل از آن آمده است. یعنی جملهٔ: «فَفاجَأني» زیرا اگر این جمله را بر جملهٔ ماقبل آن که بدون فاصله باشد عطف کنیم درمعنی کلام اخلال ایجاد کرده‌ایم از حیث اینکه داخل درمعنی «كَأَنَّ» خواهد شد، و نتیجه این می شود که حرکت شتران حقیقی نبوده بلکه توهّمی بوده است. چنانکه تهدید حدائی و فراق مُتَوَهَّم بود، این قاعده‌ای است مهمّ.

امّا علّت این معنی آن است که جملهٔ واقع در وسط این معطوف اخیر و معطوف علیه اوّل رابطه‌ای در معنی با آن جملهٔ اوّل دارد. چنانکه می بینید جملهٔ: «فَكَأَنَّ بَيناً تُهَيِّبُني» مربوط است به جملهٔ: «تَوَلَّوا بَغتَةً» زیرا جملهٔ دوّم مسبّب است و اوّلی سَبب. و با کمی دقّت می فهمیم که در بیت فوق می خواهد بگوید: «تَوَلَّوا بَغتَةً فَتَوَهَّمتُ اَنَّ بَيناً تَهَيِّبُني». شکّی نیست که این توهّم به

---

۱ ـ از قصیده‌ای در مدح بدربن عمّار، بدین مطلع:

بقائی شاءَ لَيس هُمْ ارتحالا   وحُسنَ الصَبرزَمُّواالآالجِمالا

دیوان متنبی (واحدی): ۲۱٦ ـ ح ـ دیوان [برقوقی]: ج ۲: ۱۵۷ ـ م

سبب روی گرداندن و رفتن ناگهانی آنها بوده است. بنابراین جملهٔ معطوف با جملهٔ اوّل مانند شئ واحدی است، و نسبت به آن مانند مفعول یا ظرف است، یا مانند کلماتی است که پس از تمام شدن جمله می آیند، و معمول فعل اند، و نمی شود آنها را بتنهائی آورده کلام جداگانه ای قرار داد.

در اینجا مطلب دقیق دیگری هست و آن این است که: اگر شما به گفتار شاعر «فکانَ مَسیرُ عیسِهُمُ ذَمیلاً» توجّه کنید خواهید دید که این جمله به معطوف علیه تنها عطف نشده بلکه عطف شامل تمام بیت که انتهای آن به ابتدایش مربوط است می شود. ملاحظه کنید غرض از کلام فوق این است که روگردان شدن و رفتن آنها را ناگهانی اعلام کند، و بصورتی که شاعر توهّم کرده است فراق او را تهدید نموده، و به گریه اش واداشته، و باران اشکش را جاری ساخته است. مقصود شاعر از اینکه آهسته رفتن شتران را عنوان کرده است تنها این بوده که ریزش سریع اشک و همزمان بودن این دو حالت را بیان کند. در جملهٔ اوّل هم حکم همین است. بنابراین اگر ما گفتیم که این عطف بر جملهٔ (تَوَلَّوا بَغتَةً) می باشد مقصودمان این نبود که عطف تنها بر آن جمله است، و آن جمله منفصل است از مابعدش. بلکه می گوئیم این عطف بر جملهٔ (تَوَلَّوا بَغتَةً) به ضمیمهٔ مابعدش تا آخر بیت می باشد. و اینکه گفتیم: عطف بر آن جمله است خواستیم به شما بیاموزیم که اصل و قاعده این است، و شما را از اینکه عطف را بر تِلْو آن جمله معطوف ارجاع کنید منصرف سازیم تا گمان نکنید جملهٔ: فکانَ مَسیرُ عیسهم، عطف بر «فاجَأنی» شده است، و درنتیجه به اشتباهی که آنرا قبلاً به شما ارائه نمودیم دچار شوید.

پس با این توضیح معلوم شد که عطف برای این وضع شده است که گاهی یک جمله را به جملهٔ دیگر عطف کنید، و گاهی هم عطف را متوجّه دو جمله یا جملاتی نمائید، و بعضی را بر بعضی دیگر، و سپس مجموع این جملات را بر مجموع آن جملات عطف نمائید.

حقّ آن است که آنچه درباب شرط و جزا از این معنی منظور نظر قرار می گیرد آنرا قاعده و ملاک بدانید. این مطلب را وقتی متوجّه می شوید که دو جمله را منظور نظر قرار داده اید درحالی که یکی از آنها بر دیگری عطف شده و سپس مجموع آنها بعنوان شرط اعلام گردیده است. نمونهٔ آن این فرمودهٔ خدای تعالی است.

وَمَن یَکسِبْ خَطیئَةً او إثماً ثُمَّ یَرْمِ بِهِ بَریئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهتاناً و إثماً مُبیناً[۲]. بطوری که روشن است شرط در مجموع دو جمله است نه در هریک از دو جمله بتنهائی، نه دریکی از دو جمله بدون دیگری. زیرا اگر بگوئیم: شرط در هریک از دو جمله بتنهائی وجود دارد آن دو جمله را دو شرط

---

۲ ـ نساء/۱۱۲

قرار داده ایم، وقتی دو جمله را دو شرط اعلام کردیم اقتضای دو جزا می‌کند درحالی که ما بیش از یک جزا نداریم. و اگر بگوئیم: شرط فقط دریکی از دو جمله است لازم می آید مطلبی را که شرط نیست، در مجزوم شدن بجهت شرط شرکت داده باشیم. این هم سخنی است که بطلانش بر هیچ کس پوشیده نیست. بعلاوه از جهت معنی می دانیم جزائی که عبارت است از تحمّل و ارتکاب بهتان و گناه آشکار مطلبی است که ایجابش متعلّق به مجموع حاصل دو جمله است. یعنی نه متعلّق است به اکتساب گناه فقط، و نه متعلّق است به انداختن گناه یا خطا برگردن بیگناه بطور اطلاق، بلکه مربوط است به انداختن گناه یا خطا برگردن بیگناه درحالی که گناه از خود تهمت زننده صادر شده است.

قاعدهٔ کلّی در این نوع موارد بدین سان می باشد.بنابراین فرموده خدای تعالی که: «وَمَن یَخرُجْ مِن بَیتِهِ مُهاجِراً اِلَی اللهِ و رَسولِهِ ثُمَّ یُدْرِکْهُ المَوتُ فَقَد وَقَعَ اَجرُهُ عَلَی اللهِ[۳].» حکم را در اینجا به هجرت تنها متعلّق نساخته بلکه به هجرتی که با فرا رسیدن مرگ مقارن شده است متعلّق نموده است.

بایستی دانست که حکم دو جمله در این باب و قرار دادن آنها مجموعاً بمنزلهٔ یک جملهٔ واحد مانند دو جزئی است که از آنها یک جمله تشکیل می شود، و سپس مجموع را خبر یا صفت و یا حال قرار می دهید. چنانکه می‌گوئید: زَیدٌ قامَ غُلامُهُ، و زَیدٌ اَبوُهُ کَریمٌ، و مررتُ بِرَجلٍ اَبوه کَریمٌ، وجاءَنی زَیدٌ یَعدُوبِهِ فَرَسُهُ. یعنی همان‌طور که خبر و صفت و حال در جملات مذکور ناچار در مجموع دو جزء است نه دریکی از آنها، شرط هم در مجموع دو جمله است نه دریکی از آنها. و هنگامی که این مطلب را در مورد شرط بدانید در عطف هم این قاعده را بکار می برید. زیرا خودتان متوجّه می شوید که این دو با هم یکسان اند.

از مواردی که عطف براساس همین قاعده می باشد آیهٔ شریفهٔ ذیل است: وماکُنتَ بجانِبِ الغَربِیِّ اِذ قَضَینا اِلی مُوسَی الاَمرَو ماکُنتَ مِنَ الشّاهِدینَ ولکِنّا اَنشَأنا قُروناً فَتطاوَلَ عَلَیهِمُ العُمُرُ وماکُنتَ ثاوِیاً فِی اَهلِ مَدْیَنَ تَتْلُوا عَلَیْهِم آیاتِنا وَلکِنّا کُنّا مُرسِلین[۴]. اگر درباره این جملات بظاهر حکم کنید، و هر جمله را به جملهٔ پیش از خود عطف نمائید از جهت معنی ممتنع خواهد شد. زیرا لازم می آید که مثلاً جملهٔ:«وماکُنتَ ثاوِیاً فِی اَهلِ مَدیَنَ» عطف برجملهٔ: «فَتَطاوَلَ عَلَیهِمُ العُمُرُ» باشد. و این ترتیب اقتضا می‌کند که این جمله داخل در معنی «لکِنَّ» گردد، و مثل این می شود که فرموده باشد: ولکنَّکَ ما کُنتَ ثاوِیاً. و این سخنی است که باطل بودنش کاملاً آشکار است.

۳ـ نساء/۱۰۰

۴ ـ قصص/۴۴ و ۴۵

پس با این بیان کاملاً روشن می شود که بایستی مجموع کلام. «و ما کُنتَ ثاویاً فِی اَهلِ مَدیَنَ، تا «مُرسلِینَ» بر مجموع کلام «وَما کُنتَ بِجانِبِ الغَربیِّ اِذ قَضَینا اِلی مُوسَی الاَمْرَ، تا «العُمُرُ» معطوف باشد.

***

حال اگر بگوئید: آیا نمی شود فرض کنیم که جملهٔ «وما کُنتَ ثاویاً فِی اَهلِ مَدیَنَ» بر جملهٔ «وَما کُنتَ مِنَ الشّاهِدِینَ» عطف شده باشد؛ بی آنکه معتقد شویم این جمله معطوف علیه است در حالی که به مابعدش تا «العُمُرُ» ضمیمه است؟ جواب گوئیم: نه. زیرا اگر این گونه فرض کنیم لازم می آید که در این جمله نیّت تقدیم بر جملهٔ «وَلٰکِنّٰا اَنشَأ نا قُروناً» بوده باشد، و ترتیب جمله ها چنین شود: وما کُنتَ بِجانِبِ الغَربیِّ اِذ قَضَینا اِلیٰ مُوسَی الأمْرَ. وما کُنتَ مِنَ الشّاهِدینَ، وَما کُنتَ ثاویاً فِی اَهلِ مَدْیَنَ تَتلُوا عَلَیهِم آیاتِنا وَلٰکِنّٰا اَنشَأنا قُروناً فَتَطاوَلَ عَلَیهِمُ العُمُرُ وَلٰکِنّا کُنّا مُرسِلینَ. در این ترتیب کلمهٔ «لکِنَّ» را از موقعیّتی که لازم است در آن باشد کنار زده ایم. زیرا حکم «لکِنَّ» در اینجا حکم «اِلّا» است. یعنی همان طور که جایز نیست بگوئید: جاءَنی القَومُ، وخَرَجَ اَصحابُکَ اِلّا زَیداً و اِلّا عَمراً، که «اِلّا زَیداً» را از جملهٔ «جاءَنی القَومُ» و «اِلّاعَمراً» را از جملهٔ «خَرَجَ اَصحابُکَ» استثناء نمائید، همین طور جایز نیست شبیه این کار را با کلمهٔ «لکِنَّ» نموده بگوئید: ماجاءَنی زَیدٌ وماخَرَجَ عَمرٌو ولکِنَّ بَکراً حاضِرٌ ولکِنَّ اَخاکَ خارِجٌ. وقتی این کار جایز نباشد، و آن فرض هم که گمان می‌کردید به چنین فساد معنائی منتهی می شود صحیح نباشد، لازم می آید که به امتناع آن حکم کنید.

البته نیّت تأخیر در یک جمله وقتی جایز است که معنی آن هم اقتضای آن تأخیر را داشته باشد. مثلاً اسم مفعولی باشد که اقتضایش این است که بعد از فاعل قرار گیرد. امّا اگر این اسم بر فاعل مقدّم شد در نیّت تأخیر گرفته می شود، درحالی که معنی «لکِنَّ» در آیهٔ مورد بحث اقتضا می‌کند در همان موضعی باشد که هست. با این ترتیب چگونه جایز است آنرا به موضع دیگری نقل داد و در نیّت تأخیر گرفت؟

باب دوّم

خلاصهٔ فصل نوزدهم
از صفحهٔ ۱۹۲ تا صفحهٔ ۱۹۹- کتاب دلائل الاعجاز
مزیّت کلام مربوط به لفظ است یا معنی؟(طرح بحث)

اینکه عرب را در حسن نظم و تألیف کلام مزیّتی است خاصّ، و در بلاغت دارای افقی است که دیگران به مقام آنها نمی رسند،علّتش آن نیست که زبان عربی برای این قوم طبیعی و عادی است. و برای دیگران تکلّف و تحمیل است. این اشتباهی است که گویندهٔ آنرا به نفی اعجاز قرآن می‌کشاند.

اعجاز قرآن محقَّق و ثابت نمی شود مگر وقتی که مزایای تفوّق آن بر علوم بشری روشن و معلوم گردد آنگاه قوای بشری از آوردن نظیرش اقرار به ناتوانی کند، و این محال است که در دایرهٔ علم به لغت و اطّلاع به زبان بوده باشد. البتّه ما هم که مزیّت را به نظم ارتباط می دهیم، آنرا بلحاظ علم و اطّلاع به تعبیرهای مختلف و وجوه کلام محقّق نمی شماریم تا در نتیجه آنرا مستند به زبان و لغت کنیم،بلکه بلحاظ علم و اطّلاع به مواضع این تعبیرهای گوناگون و آشکال کلام می دانیم. بنابراین دانستن اینکه «واو» برای جمع و «فاء» برای عطف است مزیّت نیست. بلکه مزیّت این است که در تنظیم رساله‌ای بتوانیم مطالب بهتر و زیباتری را انتخاب کنیم و آنرا در قالب نیکوتری تحویل دهیم.

بعلاوه، اگر مزیّت بجهت زبان و لغت و علم به احوال آن است بایستی بگوئیم که مزیّت فقط در فرق میان «فاء و ثُمَّ و اِذا و اِنْ» یعنی وضع لغوی است، و دیگر برای فصل و وصل و حذف و تکرار و تقدیم و تأخیر مزیّتی نمی ماند، و برای استعاره و تمثیل و کنایه فضیلتی نخواهد بود.

اگر ما عرف و عادت، و آنچه را که معمولاً به ذهن عامّه خطور می‌کند تبعیّت کنیم می بینیم که حقّ با آنهاست، یعنی اِتکا بایستی بر معنی کلام باشد. امّا اگر عقیده اهل تحقیق را بررسی کنیم می فهمیم که مطلب درست ضدّ آن است.

البتّه آنها هم که مقدّم داشتن کلام را بجهت معنایش عیب گرفته اند غافل نبوده‌اند که وقتی معنی کلام حکمت‌آمیز و ادیبانه و لطیف باشد ارزنده‌تر است ازموقعی که این چنین نباشد. بلکه آنها می‌گویند: وقتی در بارهٔ نوعی از انواع کلام راجع به نقص یا فضیلت آن بحث می‌کنیم بایستی

تنها اوصافی را ملاک قرار دهیم که به آن نوع اختصاص دارد، و به نوع دیگر توجّه نکنیم؛ هر چند به نوع دیگر اتّصالی انفکاک ناپذیر داشته باشد. و همان طور که وقتی می خواهیم در ساخت و زیبائی یک انگشتری قضاوت کنیم به نقره وطلائی که حامل آن شکل است توجّه نداریم،در معرفت و معرّفی درجهٔ فضل یک کلام هم نبایستی تنها به معنی آن نظر افکنیم.

هنگامی‌که ما در امر بَلاغت به کتب ادبا وگفتار قدما مراجعه می‌کنیم می بینیم که گفتار آنها تماماً به باطل بودن این رأی دلالت می‌کند، و به آن شدیداً عیب گرفته اند. جاحظ در این انکار به آخرین حدّ رسیده است؛ تا جائی که خاصّه و عامّه را درعلم به معانی مشترک دانسته و می‌گوید: «معانی در این طریق اساس و متن کار نیست بلکه بر کنار و در حاشیه است. عجمی و عربی، شهری و بیابانی، همهٔ اینها معانی کلام را می فهمند. مقام وموقعیّت شعر تنها در استوار کردن وزن و انتخاب لفظ، و اخراج کلام است به روشی که مناسب است. مقام و موقعیّت شعر در پرآب و تاب بودن آن و زیبا بودن سبک گویندهٔ آن است. خلاصه، شعر نوعی صنعت و هنر و رنگامیزی است».

ملاحظه می‌کنید که گویندهٔ این جملات چگونه امر معنی را ساقط و باطل شمرده است، و می‌گوید مزیّت شعر تنها بجهت لفظ است. و هنگامی‌که لفظ و نظم کلام از حسن خالی شد کلام مزیّتی را دیگر دارا نیست.

جاحظ در بیان اعجاز قرآن هم می‌گوید: «اگر یک سورهٔ کوتاه و یا یک سورهٔ طولانی از قرآن را برای یکی از خطبا و بلغای عرب بخوانید خوب می فهمید که در برابر نظم کلمات قرآن و بیان مطالب آن، و از جهت لفظ و ترکیب و ذوق از آوردن نظیرش واقعاً ناتوان است.»

می بینید که چگونه جاحظ صریحاً جهت لفظ و ترکیب را در اعجاز قرآن پیش می‌کشد و خود را از جهات دیگر برکنار می دارد.

امّا اگر ملاک و مدار امر بر عقیدهٔ عده‌ای دیگر باشد که می‌گویند: مزیّت شعر فقط ازجهت معنی محقّق است، و به این است که گوینده مطلب حکمت‌آمیز و معنای لطیف ونادری را بیان دارد لازم می آید که تمام مطلبی را که علما در فصاحت و بلاغت و در موقعیّت نظم و تألیف کلام گفته اند کنار بزنیم، و این مطلب را که فضیلت کلام بجهت نظم آن است، و مراتب و درجات کلام در این مرحله با هم متفاوت می شوند باطل شماریم، و چون این مطلب باطل شد این موضوع هم که می گوئیم: در کلام اعجازی وجود دارد باطل خواهد شد، وهمان می شود که یهود می‌گفتند.

پایان خلاصه فصل نوزدهم

فصل نوزدهم

این مبحث شامل فصول مختلفی است در باب لفظ و نظم کلام. و نسبت به مطالب گذشته مزیّت خاصّی دارد که از جهتی بصیرت و فهم ما را کامل می‌کند و از جهت دیگر برای ما از اسرار بلاغت پرده بر می دارد.

* * *

اشتباه آن گروه که تصوّر می‌کنند اهل ادب اند در این باب زیاد است، و می بینیم عدّهٔ زیادی که در شأن بلاغت سخن می‌گویند وقتی می شنوند که عرب را در حسن نظم و تألیف کلام مزیّتی است خاصّ، ودر بلاغت دارای افقی است که غیر آنها که به این زبان و ادبیات این قوم آشنائی یافته اند به آن افق نمی رسند در بیان علّت آن می‌گویند: موضوع چندان شگفت‌آور نیست زیرا زبان برای این قوم طبیعی و عادی است، و برای ما تکلّف و زحمت است. البتّه احاطه و احساس غیر عرب که با این زبان آشنا می شود به پایهٔ کسی که با طبیعت آن نشأ و نما کرده است،و از ابتدای خلقتش با این زبان و ادبیات آن مأنوس بوده است نخواهد رسید. خلاصه، شبیه این مطالب؛ یعنی مطالبی که از آن توهّم می شود این مزیّت‌از ناحیهٔ علم به لغت و زبان عربی ناشی شده است. این اشتباهی است بزرگ، و خطائی است نکوهیده که معتقد به آنرا بی آنکه خود متوجّه باشد به نفی اعجاز می‌کشاند.

توضیح مطلب آنکه: هیچ نوع اعجازی در مورد قرآن ثابت و محقّق نمی شود مگر وقتی که مزایای تفوّق آن برعلوم بشری ثابت گردد، و قوای فکری انسانها از آوردن نظیر آن قاصر آید، و معلوماتی را بدست دهد که در سطح قدرتهای فکری و استعدادهای بشری نباشد که او را به آن مزایا برساند، و به آن مراتب محیط گرداند. چنین اعجازی محال است در حوزهٔ علم و اطّلاع به لغت و زبان بوده باشد. این سخنی است بیهوده،زیرا نتیجه چنین ادّعائی آن است که بگوئیم: در دلالتهای زبان مطلبی وجود دارد که اهل زبان آنرا در میان خودشان وضع نکرده‌اند. ممتنع بودن این موضوع بر هیچ عاقلی پوشیده نیست.

البتّه ماکه مزیّت را به نظم ارتباط می دهیم آنرا بلحاظ علم و اطّلاع به نفس فروق و وجوه کلام[1] محقّق نمی شماریم تادر نتیجه آنرا به لغت مستند کنیم. بلکه این مزیّت را متعلّق به علم و اطّلاع به مواضع این فروق و وجوه، و آنچه بایستی در این مواضع عمل شود می شماریم. پس اینکه بدانیم مثلاً (واو) برای جمع است، و (فاء) برای عطف است بدون قید فاصله، و (ثُمَّ) برای عطف است با قید فاصله، و (إنْ) برای این مورد است، و (إذا) برای آن مورد، اینها مزیّت نیست. بلکه مزیّت این است که بدانیم وقتی می خواهیم کتاب یا رساله‌ای را تنظیم و تألیف کنیم بتوانیم مطالب بهتر و زیباتری را انتخاب و در قالب نیکوتری بیان نمائیم. و بتوانیم موقعیّت هر یک از آن مطالب را بشناسیم.

مطلب دیگری که اگر انسان در آن تأمّل کند از بیان آن بیزار می شود تا چه رسد به اعتقاد آن این است که: اگر مزیّت بجهت لغت و علم به احوال آن، و به آنچه واضع لغت در باب لغات منظور داشته است محقّق می شد بایستی مزیّت فقط در فرق میان (فاء) و (ثُمَّ) و (إنْ) و (إذا) و شبیه این موضوعات، یعنی آنچه به وضع لغوی تعبیر می شود باشد. و با این تعریف دیگر مزیّتی برای فصل و ترک عطف و حذف و تکرار، وتقدیم و تأخیر، و سایر اموری که هیأت کلام ونظم و تألیف را برای ما پدید می آورد، و هدفی را که مقصود است اقتضا می‌کند نخواهد بود. و نیز لازم می آید آنچه رااز استعارهٔ لفظ که شاعر یا سخندانی ابتداءً و بدون سابقه در کلام خود می آورد از قبیل استعارهٔ لفظ برای معنائی که هنوز برای آن استعاره نشده است اصلاً مزیّتی نباشد، و فقط مزیّت در استعاره‌ای باشد که در کلام عرب معروفیّت و سابقه دارد. این هم سخنی است ناشی از جهل محض. علّت این خطا فقط آن است که درتمام مباحث مشکل و غامض علم بلاغت.مبحثی غریبتر و موضوعی مهمّتر و جالبتر از این بحث وجود ندارد؛ بحثی که ما می خواهیم آنرا بررسی کنیم. بحثی که از میدان تدبّر و تحقیق اکثر ادبا خارج است. و آنچه را که علمای ادب و بلاغت در کیفیّت و چگونگی آن گفته اند در حقیقت دقائق و اسراری است که تا کسی بهره‌ای از لطف طبع و ذوقی مانند آنها نداشته باشد آنرا ادراک نمی‌کند. و کسی به این رموز و لطائف دست خواهد یافت که برای فهم آن اشارات و نکات استعداد داشته باشد. گوئی آن ذوق های لطیف و استعدادهای شگرف فقط برای فهم این اشارات و رموز آفریده شده اند، و دارندگان آن هم این ذوقها و این

---

۱ ـ مقصود از فروق کلام کلامهائی است که بصورتهای مختلف می آید. مثلاً در موردی خبر بصورت جمله و درمورد دیگر بصورت مفرد آورده می شود، یادرجائی مبتدا بصورت معرفه و درجای دیگر بصورت نکره، و یا هنگامی جمله را با واو عطف و جای دیگر با فاء می آورند. و خلاصه، مقصود تعبیرهای مختلف کلام است. و معنی وجوه کلام شکل وچهره‌های گوناگون کلام می باشد.

استعدادها را میان خودشان محدود و منحصر کرده‌اند، و با هم قرار گذاشته‌اند که تنها میان خودشان دست بدست کنند، و از محیط خودشان خارج نسازند، وکسانی هم که از آنها نیستند این دقائق و اشارات را فهم ننمایند[۱].

ای کاش من می‌دانستم آن کسی که در این راه زحمتی را تحمّل نکرده، و در این کار ممارستی نداشته، و توجّه خود را بطور کافی به آن معطوف نساخته است با کدام دید به گفته جاحظ نظر می‌کند؛ آنجا که درخصوص اعجاز قرآن می‌گوید:

«اگر کسی برای یکی از خطبا و بلغای عرب سوره‌ای کوتاه و یا سوره‌ای طولانی از قرآن بخواند برای آن فرد خطیب و بلیغ عرب کاملاً آشکار می شود که در مقابل نظم کلمات قرآن، و میان مطالب آن، و ازجهت لفظ و ترکیب و ذوق از آوردن نظیرش واقعاً عاجز است. و اگر به آن سوره در برابر بلیغترین عرب تحدّی شود مسلّماً عجز خود را اظهار خواهد کرد».

و باز در جای دیگر که جاحظ راویان اخبار را ذکر می‌کند چنین می‌گوید: «من همهٔ راویان اخبار را دیدم، و درخصوص آنها تحقیق طولانی کردم. به این نتیجه رسیدم که توجّه آنها فقط متوقّف است به الفاظ مشخّص و برگزیده، و معانی منتخب، و حروفی که بر زبان آسان است. متوقّف است فقط بر مقدّمه‌ای عالی و جالب، و طبع توانا و سبک زیبا، و خلاصه، به کلامی که آب و تابی دارد.»

و نیز نظر او درخصوص بیت حُطَیئة:

مَتىٰ تَأْتِهِ تَعشُو إلىٰ ضَوءِ نارِهِ تَجِدْ خَيرَ نارٍ عِندَها خَيرُ مُوقِدِ[۲]

هر وقت نزد او بیائی، و شب را درکنار روشنی آتش او بسر بری بهترین پذیرائی گرم را درکنار آتش او خواهی یافت [یعنی او در مهمان نوازی از همه بهتر است.].

جاحظ در باب این بیت چنین گوید: «فقط کسی شایسته است با این بیت مورد مدح واقع شود که بهترین فرد روی زمین باشد؛ با اینکه آن مقدار که معنای بیت فوق برای من جالب و شگفت‌آور بوده بیشتر از مقدار تعجّب و شیفتگی من نسبت به لفظ و طبع و ساخت کلام و سبک آن نیست.»

آخر آن شخص با کدام دید به سخنان جاحظ نظر می‌کند؟ او که اصلاً در گفتار جاحظ

---

۱ ـ خلاصه آنکه: فروق و وجوه کلام تنها منحصر به آن نمونه‌هائی که گفته شد نیست تا با مراجعه به لغت و زبان، و بوسیلهٔ علم به اوضاع و احوال زبان عرب آشکار شود. بلکه قسمتی از این فروق و وجوه کلام هست که ارتباطی با زبان ندارد، وفقط هنر خود گوینده است. مثلا یک جا تکرار می‌کند و جای دیگر حذف، و در موردی عطف می‌کند و مورد دیگر استیناف، و......

۲ ـ دیوان حُطَیئة، ص: ۱۶۱ ـ از قصیده‌ای درمدح بغیض بن شماس.م

کوچکترین تأمّلی نکرده است تا مطلبی از مطالب او را بفهمد، یا به طبع و نظم و ساخت و سبک کلام او به معنائی پی ببرد، و یا خودش بهره‌ای از آن هنر برگیرد، تا چه رسد به اینکه مزیّت و فضل کلام را تعریف کند و حال آنکه این مطلب بر بسیاری از اهل ادب هم پوشیده است[۱].

و تو خواننده بدان: آن دردی که بسیار رنج آور است، و آنچه در این باب انسان را خسته و ملول کرده است خطا و انحراف کسی است که شعر را بجهت معنایش مقدّم داشته و به آن ارزش داده است. نسبت به لفظ کم توجّه نموده است، و موضوع را طوری عنوان کرده که هیچ مزیّتی را برای لفظ قائل نشده، و مزیّت را فقط از حیث معنی بشمار آورده است. و می‌گوید: «اگر معنی نبود لفظ چه فضیلتی داشت. وآیا کلام جز بجهت معنایش واقعاً کلام است؟» همین شخص را ملاحظه می‌کنی که شعر را هنگامی با ارزش می شمارد که ازحکمت و ادب نکته‌ای در آن بیابد، و شامل تشبیهی غریب ومعنائی نادر ولطیف باشد. او اگر اندکی هم به لفظ میل نماید می بینید که اگر کلامش اندک فضیلتی به لفظ داده است آنرا تنها مربوط به استعاره می داند. و تازه در موقعیّت این استعاره هم دقّت نمی‌کند که آیا این استعاره فقط بلحاظ استعاره بودنش لطیف و زیباست یا بلحاظ نوعی از آن و یا بجهت هر دو. به این موضوعها و شبیه این موضوعها نمی پردازد، بلکه فقط به ظواهر امور و جملا تی قانع شده است. تنها خود را به این قانع ساخته که همچون فروشنده‌ای باشد که جنس خود را برای فروش عرضه می‌کند، و همّتش فقط مصروف رواج دادن متاع و گرمی بازار خویش است. او تصور می‌کند هنگامی‌که در گرفتن مضامین از دیگران و سرقت مطالب داد سخن می دهد، و می‌گوید: «این موضوع از فلان شخص گرفته شده و فلان کس در این زمینه چنین نظر داده است.» فضل و هنرش کامل شده و به آخرین هدف مطلوب رسیده است.

البتّه اگر ما عرف و عادت و آنچه را که معمولاً در ضمیر خطور می‌کند و عامّه بر آن معتقدند بررسی کنیم این بررسی به ما نشان می دهد که حقّ با عامّه است. و اتکا بایستی بر معنای کلام باشد. این مطلبی است که بر خلاف آن گفتن روا نیست. امّا وقتی به حقیقت امر می رسیم، و نظری را که اهل تحقیق بر آنند بررسی می‌کنیم متوجّه می شویم مطلب درست ضدّ آن است. زیرا ما هر کسی را که می بینیم در علم بلاغت تقدّمی دارد. و در مراحل عالی این علم مُبرّز است منکر این رأی است، و بر این عقیده عیب می‌گیرد، و گویندهٔ آنرا به چیزی نمی شمارد، و خلاصه نسبت به این نظر بی اعتناست. گفتاری هم‌که از بُحتری نقل شده است ناظر به همین مطلب است:

گفته اند که عبیدالله پسر عبدالله بن طاهر در بارهٔ مسلم و ابونواس از بُحتری سؤال کرد که:

---

۱ ـ حاصل کلام: خود زیبائیهای الفاظ از حیث اینکه‌لفظ‌اند زیبا نیستند بلکه زیبائی الفاظ بلحاظ معانی آنهاست.

کدام یک در شعر استادترند؟ بحتری جواب داد: ابونواس. عبیدالله گفت: مسلّماً ابوالعباس ثعلب[۱] با این نظر تو موافق نیست. بحتری گفت: قضاوت این موضوع در صلاحیت ثعلب و امثال او نمی باشد. اینها علم شعر را خوب یاد گرفته اند ولی شعر گفتن را نمی دانند و شاعر نیستند. و این مطلب را که ابونواس در شعر استادتر است یا ابومسلم تنها کسی می فهمد که در طریق شاعری راههای دقیق آنرا پیموده، و به موانع و مشکلات آن دست یافته است و به ضرورتهای آن پی برد، است.

از شخص دیگری نقل شده است که گفت: «بحتری مرا دید، درحالی‌که دفتر شعری همراه من بود. به من گفت: این چیست؟ جواب دادم: شعر شنفرىٰ. گفت: کجا می روی؟ پاسخ دادم: نزد ابوالعباس می روم که این شعر را بر او بخوانم. گفت: ابوالعباس شما را همین چند روز پیش نزد ابن ثَوّابه دیدم. ولی آنچه من فهمیدم او ناقد شعر نیست. الفاظ را هم تصوّر نمی‌کنم از هم تمیز دهد. بطوری که اطّلاع یافته ام در مورد شعری زیادتعریف‌نموده و آنرا زیاد انشاد کرده است؛ در صورتی‌که آن شعر در شمار بهترین اشعار نیست. به او گفتم: نقد شعر وتمیز الفاظ از یکدیگر صناعت دیگری است. و این شخص در باب موقعیّتهای نحوی کلمات در شعر، و اشعار غیر رایج و غریب از همه آشناتر است. آنگاه از او پرسیدم: شعری را که ابوالعباس انشاد می‌کرده چه بود؟ جواب داد: گفتار حارث ابن وَعلة[۲]:

قَومی هُمُ قَتَلوا[۳] اُمَیمَ اَخی ... فَـاِذا رَمَیتُ یُصیبُنی سَهمی
فَلَئِن عَفَوتُ لَأَعفُوَنْ جَلَلاً ... و لَئن سَطَوتُ لَأوهِیَنْ[۴] عَظمی

ای اُمَیمة، خویشان من همان کسانی هستند که برادرم را کشتند. من اگر بخواهم دست به نیزه و تیر ببرم تیر و نیزه من به خودم اصابت خواهد کرد. اگر انتقام نگیرم و عفو کنم بجهت بزرگواری و جلال عفو کرده ام. و اگر قدرتم را بکار اندازم استخوان خودم را فرسوده و شکسته خواهم نمود.

من به او گفتم: قسم به خدا، زیباترین شعر را در بهترین لفظ و معنی انشاد کرده است. گفت: این شعر کجا و آن شعری که رشته ها و تارهای طلا در آن بکار رفته است کجا؟ گفتم:

۱ ـ ابوالعباس ثعلب (۱۹۳ تا ۲۸۲) و ابوالعباس مبرّد (۲۰۴ تا ۲۷۶) از ادبای معروف قرن سوم هجری.

۲ ـ شاعر در این قصیده نسبت به برادرش رثا می‌کند، و عذر خود را در مقابل (اُمَیمَة) که او را در ترک انتقام ملامت کرده است بیان می نماید. و گفته اند مربوط به غیر اوست. ح ـ ن.

۳ ـ (اُمَیمَ) در بیت منادای مُرَخَّم است. و اصل آن «اُمَیمَة» می باشد. ش ـ اُمَیمَة مانند: «جُهَینَة» اسم مردی است.

۴ ـ الأُوهِیَنْ، با (نون) نیز نقل شده است. (اَوهیٰ فُلاناً ایهاءً: او را ضعیف کرد و او را فرسوده و شکسته ساخت) ح ـ ن. عَفالِذنبه مانند: «عفا عَن ذنبه» است، و «جَلَلاً» وصف است برای ذنب که محذوف است. یعنی گناه بزرگی را عفو می‌کنم. ش.

کدام شعر است که این چنین است؟ گفت نظیر گفتار ابوذؤاب:

اِنْ یَقْتُلوکَ فَقد ثَلَلْتَ عُروشَهُمُ — بِعُتَیبَةَ بنِ الحارثِ بنِ شهابِ

بِاَشَدِّهِم کَلَباً عَلٰی اَعدائِهِم — وَاَعَزِّهِم فَقداً عَلَی الاَصحابِ

۱ ـ اگرچه آنها به کشتن تو افتخار و جسارت می‌کنند ولی تو بنای عزّت و شرف آنها را با کشتن عُتَیبه پسر حارث پسر شهاب ویران کردی؛۲ـاینها در مقابل دشمنان خود، در ستیزه و جنگ بدتر ازحیوان درنده‌اند، و نسبت به یاران خود در مهربانی و دلجوئی هر چه تواناترند[1]. و باز همانند آن، دوبیت زیر است:

زَوامِلُ لِلْاَشعارِ لاعِلمَ عِندَهُم — بِجَیِّدِها اِلّا کَعِلْمِ الاَباعِرِ

لَعَمرُکَ ما یَدری البَعیرُ اِذا غَدا — بِاَوسَاقِهِ اَوراحَ ما فی الغَرائِرِ[2]

۱ ـ اینها نسبت به اشعار (همچون) رفقای هم کجاوه‌اند. به خوب و بد اشعار علم ندارند مگر به همان اندازه که شترها (نسبت به بارهای خود)؛(یعنی عدّه‌ای هستند که ناقل شعرند ولی از شعر گفتن اطّلاعی ندارند).

۲ ـ بجان تو قسم، شتر نمی‌داند وقتی که صبح با بارهای سنگینش حرکت می‌کند، یا هنگامی که شب باز می‌گردد داخل خورجینش چه بارهائی است.

و گفتار دیگر:

یا اَبا جَعفَرٍ، تَحَکَّمُ فِی الشِّعـ — ـرِ، وما فیکَ آلَةُ الحُکّامِ

اِنَّ نَقدَالدّینارِ اِلّا عَلَی الصَّیـ — ـرَفِ صَعبٌ فَکَیفَ نَقدُ الکَلامِ

قَدرَاَیناکَ لَستَ تَفْرُقُ فِی الاَشـ — ـعارِ بَینَ الاَرواحِ والاَجسامِ[3]

۱ ـ ای اباجعفر، تو درباب شعر قضاوت می‌کنی و حال آنکه ابزار اهل قضاوت را نداری.

۲ ـ تمیز دادن و نقد کردن دینار جز برای صرّاف دشوار است؛ تا چه رسد به اینکه کسی بخواهد کلام را نقد نماید. چگونه ممکن است هر کس بتواند نقد کلام کند.

۳ ـ آنچه ما در بارهٔ تو می اندیشیم چنین است که: تو در اشعار میان روح و جسم کلام فرق نمی‌گذاری.

***

۱ ـ اشعار در بحر کامل است، و متعلق به ربیعة، از بنی نصر بن قعین است در رثاء فرزندش (ذؤاب)، معاهد، ۲ : ۲۰۱ـم

۲ـ غَرائر، جمع (غرارة): توریا کیسه‌ای که کاه یا بار در آن می ریزند. این دو بیت از مروان بن حفصه شاعر عصر عباسی، متوفی بین سال ۱۸۱ و ۱۸۲ـ هجری قمری. مجموعهٔ شعرش: ۵۸ـ الشعر والشعراء: ۷۶۳ـ م

۳ـ از احمد بن یحیی بن علی. وفیات الاعیان، ۲ : ۲۰ـم

بدان ای خواننده: آنها ارزش و ترجیح کلام را بجهت معنایش عیب نگرفته اند از آن لحاظ که ندانستند معنی وقتی حکمت آمیز و ادیبانه و لطیف و کمیاب باشد ارزنده‌تر از موقعی است که اینگونه نباشد، بلکه عیبگیری آنها از آن جهت بوده که می‌گویند: شخص وقتی در بارهٔ نوعی از انواع کلام، راجع به نقص یا فضیلت آن قضاوت می‌کند قاعده این است که در قضاوت خود تنها اوصافی را منظور و معتبر نماید که به آن نوع اختصاص دارد، و به حقیقت همان نوع راجع شود، و در این قضاوت به نوع دیگر نظر نکند اگرچه با نوع دیگر بگونه‌ای اتّصال انفکاک ناپذیر داشته باشد. موقعیّت و مقام کلام حکم نقّاشی و رنگامیزی را دارد، و موقعیّت معنائی هم که بواسطهٔ کلام بیان می شود حکم شیئی است که نقش و رنگ روی آن قرار می‌گیرد. مانند نقره و طلائی که از آنها انگشتری یادستبند ساخته می شود. یعنی همان‌طور که وقتی می خواهیم در ساخت و قالبریزی انگشتری، و در زیبائی صنعت و یا کم بهائی آن نظر دهیم محال است به نقره‌ای که حامل آن شکل است، یا به آن طلائی که صنعت و هنر زرگر در آن واقع شده است توجّه کنیم.وقتی هم که می خواهیم درجهٔ فضل و مزیّت را در یک کلام بشناسیم و آنرا به دیگران نشان دهیم محال است تنها به معنای آن نظر افکنیم.

اگر ما یک انگشتری را بر انگشتری دیگر ترجیح می دهیم به این جهت نیست‌که نقره اوّلی بهتر از دیگری است، و گرانبهاتر و نفیستر از آن است. این موضوع امتیازی برای انگشتری اوّل ازحیث آنکه انگشتری است نخواهد بود. همچنین وقتی یک بیت شعر را بلحاظ معنایش بر بیت دیگر ترجیح می دهیم، این ترجیح را برای بیت اوّل از حیث آنکه شعر است و کلامی است بشمار نمی آوریم[1]. این مطلبی است قاطع و یقینی. و ما در امر بلاغت به هیچ کتابی از هیچ منبعی از گذشتگان نمی نگریم مگر اینکه تماماً به فساد این عقیده دلالت می‌کند. و متوجّه می شویم که آنها در انکار و عیبگیری این موضوع شدّت نشان داده‌اند. وقتی به کتاب جاحظ نظر می‌کنیم می بینیم او در این انکار و سختگیری به حدّ نهائی رسیده است. و موضوع را تا جائی کشانیده که علم به معانی را مشترک دانسته، و خاصّه و عامّه را در این طریق یکسان شمرده است[2]، و چنین می‌گوید:

«عدّه‌ای را می بینید که اسعار عربی غیر خالص را باطل می دانند، و راویان آنرا هم ساقط و منحطّ می شمارند. من چنین چیزی را ندیده‌ام مگر در روایتی از شخصی که به حقیقت روایتی که کرده است بصیر نیست. و اگر بصیرتی داشت می فهمید که موضع و مقام کلام خوب از چه فردی و در چه زمانی بوده است. من از ابا عمرو شیبانی (که تعریف و توصیفش از این دو بیت زیاد بوده

۱ ـ بلکه از جهت آنکه تصوّری است یا خاطره‌ای. ح ـ ن

۲ ـ یعنی علم به معانی کلمات را همه می دانند، و میان ادیب و غیر ادیب مشترک و مساوی است.

است) روز جمعه‌ای در مسجد جامع شنیدم مردی را موظّف کرد که کاغذ و دواتی برایش بیاورد تا دو بیت شعر را بنویسد. [جاحظ گفته است:] من معتقدم که صاحب این دو بیت اصلاً شعر نمی‌گوید. و اگر مرا در قضاوت به غیبگوئی نسبت نمی‌دادند می‌گفتم که پسرش هم شعر نمی‌گوید[1]. آن دو بیت این است:

لاتَحْسَبَنَّ الْمَوتَ مَوتَ البِلیٰ   واِنَّما المَوتُ سُؤالُ الرِّجال
کِلاهُما مَوتٌ، وَلٰکِنَّ ذا   اَشَدُّ مِن ذاکَ عَلیٰ کُلِّ حال[2]

۱ ـ مرگی را که پوسیدن جسد است مرگ حساب مکن، مرگ واقعی سؤال و در خواست مردان است (درحال اضطرار و فقر).

۲ ـ این هر دو مرگ است. لکن این یکی در هر حال و مقامی که باشد از دیگری سختتر است.

[پس از آن جاحظ گوید:] شیخ نظرش جانب استحسان معانی رفته و معانی هم در این طریق در متن کار نیست بلکه برکنار و در حاشیه است. عجم و عرب، شهری و بیابانی همه آنرا می فهمند. مقام و مزیّت شعر فقط در استواری وزن و انتخاب لفظ نیکو، و در سهولت تلفّظ حروف و کلمات، و داشتن ذوق سلیم است. در پر آب و تاب بودن آن وزیبا بودن سبک گوینده است. خلاصه، شعر در حقیقت نوعی صنعت و هنر است. نوعی نقاشی و رنگامیزی است.»

ملاحظه می‌کنید که گوینده این جمله ها چگونه امر معنی را ساقط و باطل ساخته است، و از اینکه برای معنی مزیّت و فضیلتی قائل شود خود راکنار کشیده و می‌گوید: معنی در این راه از متن کار بر کنار است. سپس گفته است: من معتقدم صاحب این دو بیت اصلاً شعر نمی‌گوید. او صریحاً اعلام داشته که: مزیّت شعر تنها بجهت لفظ است نه معنی آن، وهنگامی که لفظ و نظم کلام از حسن خالی شد کلام حقاً شایستگی این نام را نخواهد داشت.

جاحظ مقداری از مطالب را هم در مبحث بیان آورده، و در آنجا چنین گفته است: «من ابا عمرو شیبانی را دیدم که مشغول نوشتن اشعاری است از زبان دوستان جلیس خود بدین منظور که آنها را در جزء یادداشتها و ردیف ابیات حفظ کردنی قرار دهد. و چه بسا در ذهن من چنین متصوّر شد که فرزندان این شعرا هم بجهت آنکه اصل و تبارشان این پدرانندهیچ گاه نمی‌توانند شعری خوب بگویند» .

و باز می‌گوید: «اگر خرده گیر و عیبجو معرّفی نمی شدم ـ بخصوص برای علما ـ بعضی مطالب

۱ ـ یعنی: این موضوع حدس است نه مشاهده، و نمی خواهم غیبگوئی کنم. خبر مذکور در (الحیوان. ۳: ۱۳۰ـم)

۲ ـ البیان والتبیین. ۲: ۱۷۱ـه

را که از ابوعبیده و آن فردی که در ذهن شما از ابی عبیده دورتر است شنیده‌ام برای تو خواننده این مطالب تصویر می‌کردم.»

***

بایستی دانست اهل فنّ که در انکار این عقیده به این نتیجه رسیده‌اند. فقط بجهت آن است که خطا و لغزش در این موضوع، بسی بزرگ است. و همین امر است که صاحب این عقیده را به انکار اعجاز می‌کشاند، و تحدّی[1] قرآن را از جائی که خودش متوجّه نیست باطل می سازد.

وامّا اگر مدار عمل بر عقیده و طریقه‌ای باشد که دیگران دارند، که می‌گویند: فضل ومزیّت شعر فقط از جانب معنی محقّق است، و منحصر به این است که گویندهٔ شعر مطلب حکمت‌آمیز و ادیبانه‌ای را بر زبان جاری کند، و معنای کم نظیر و نادری را بیان دارد با این فرض لازم می آید تمام مطالبی را که علما در فصاحت و بلاغت، و در موقعیّت نظم و تألیف کلام عنوان کرده‌اند همه را کنار بگذاریم. و این مطلب را که: فضیلت شعر بجهت نظم آن است؛ یعنی مزیّت داخل در دایره نظم است، و مراتب و درجات کلام در این مرحله با هم متفاوت می شوند تمام این سخنان را باطل بشناسیم. و چون این باطل شد این مطلب هم که می‌گوئیم: در کلام اعجازی وجود دارد باطل خواهد گردید، و موضوع همان می شود که یهود می‌گفتند، یا کسانی که شبیه قول آنها را اظهار می‌کردند. و در این نوع جهالتها وارد شدند. پناه به خدا از کوردلی با اینکه راه کاملاً روشن است.

(در تکمیل بحث)

از دو عبارت، هنگامی یکی بر دیگری مزیّت دارد که اوّلی را از جهت معنی و غرض کلام تأثیری باشد که عبارت دوم آن تأثیر را دارا نباشد.[2] حال اگر اشکال کنند که: وقتی عبارت اوّل معنائی دارد که دومی آن معنی را نمی دهد پس آنها از جهت یک معنی، دو عبارت نیستند بلکه دو عبارت‌اند از لحاظ دو معنی. جواب گوئیم: اینکه گفتیم (معنی) معنائی است که غرض کلام بدان متوجه است، و همان است که گوینده می خواهد آنرا اثبات یا نفی کند. مثلاً وقتی می خواهیم مردی را به شیر تشبیه کنیم می‌گوئیم: زَیدٌ کَالأَسَدِ، و هنگامی‌که می خواهیم بگوئیم این

---

۱ ـ تحدّی در لغت بمعنی معارضه، و دشمن را بمبارزه خواستن، و در اصطلاح قرآن ناظر به معنی این آیه است:
و ان کُنتم فِی رَیبٍ مِمّا نَزَّلنا علی عَبدِنا فأتوا بِسورَةٍ مِن مِثلِهِ... بقره/ ۲۳

۲ ـ یعنی مطلب یکی است ولی تعبیر و تأثیر دوتاست.

معنی در زید عیناً موجود است می‌گوئیم: كَأَنَّ زَيداً الأَسَدُ. در این جملهٔ دوّم هم شباهت زید را به شیر اعلام می‌کنیم جز آنکه در معنی تشبیه به شیر مطلب دیگری را هم بدان اضافه می نمائیم که در جملهٔ اوّل نیست. و آن این است که: زید را از فرط شجاعت و نیرو و نداشتن هراس و بیم طوری معرّفی می‌کنیم که گوئی از شیر جدائی ندارد، و بگونه ای است که تصوّر می شود زید شیری است در قیافه آدمی. حال که مطلب چنین شد دقّت کنیم ببینیم این معنی اضافی، و این فرق که کاف تشبیه را در صدر کلام آورده، و آنرا با «أنَّ» ترکیب نموده ایم آیا جز بجهت رعایت کردن نظم و ترتیب الفاظ چیز دیگری است؟ اگر تردیدی نیست که این موضوع بواسطهٔ نظم و ترتیب کلمات است پس تو خواننده می توانی این اصل و قاعده را در تمام کلامها ملاک قرار دهی، و ذهن خود را برای فهم و تتبّع در این مطلب بکار اندازی و خود را طوری تمرین دهی که انحراف از این اصل را امری بزرگ بشماری؛ انحرافی که مقدار آنرا نمی‌توان! سنجید.

پایان فصل نوزدهم

خلاصهٔ فصل بیستم

از صفحهٔ ۱۹۹ تا صفحهٔ ۲۰۲ کتاب دلائل الاعجاز

شاخه‌ای از بحث مربوط به لفظ و نظم

این مطلب معلوم شده است که مُعارض کلام مُعارض است از آن جهتی که کلام به فصیح بودن و بلیغ بودن وصف می شود، و نیز ازجهت الفاظ برگزیده و نیکو و زیبائی سبک کلام. بنابراین مقصود از معارضه این نیست که لفظی را بجای لفظ دیگر آوریم. مثلاً بجای «لَیثٌ» بگوئیم: اَسَدٌ، وبجای «قَرُبَ» بگوئیم: دَنا. اگر معارضه این باشد دیگر فرقی میان معارضه و ترجمه نخواهد بود، و هر کس کلامی را توضیح وتفسیر کند توضیح و تفسیرش معارض آن کلام خواهد شد. پس مبنای معارضه، لفظ نمی تواند باشد، و واضع لغت را هم در این مقام نمی توان معارض نامید. فصاحت و بلاغت و سایر مطالبی هم که در این راه است تماماً اوصافی است که به معانی بر می‌گردد نه به الفاظ. زیرا تعارض در الفاظ مجرّد از معانی معقول نمی باشد. و چون معارضه به معنی بر می‌گردد، و کلام هم از جهت فصاحت و بلاغت و انتخاب لفظ گزیده مورد معارضه قرار می‌گیرد بنابراین فصاحت و بلاغت و انتخاب لفظ گزیده عبارت از خصائص و وجوهی خواهد بود که معانی کلام بر آنها استوار می شود، و عبارت خواهد شد از مقاصد و معانی اضافی که در اصول علم معانی از آن بحث می شود؛ نظیر همان معنائی که در جملهٔ: زَیدٌ کَالاَسَد، وجملهٔ: کَاَنَّ زَیداً الاَسَد، نشان دادیم.

اهل ادب کلام را درمعنی معارضه، با کارهای صنعتی و هنری مقایسه می‌کنند. از قبیل ساختن گوشواره و دستبند، که در مراحل هنر نمائی تفاضل در آنها پدید می آید،تا به درجه‌ای که صاحب هنری نسبت به استاد دیگر هنری اضافی نشان می دهد، و به همان جهت مشهور می‌گردد. امّا لازم است گفته شود که عین این مطلب در مورد کلام متصوّر نیست. زیرا نمی توان مثلاً به معنی یک بیت شعر توجّه کرد و عین آنرا با همان‌خصوصیّت‌ولی با تعبیر دیگری تحویل شنونده داد بگونه‌ای که مفهوم این بیت درست همان مفهوم بیت دیگر باشد. و اینکه می‌گویند فلان شخص هم عیناً همین معنی را آورده است بایستی گفت که: این جملات نوعی تسامح است. و مرادشان این است که آن شخص غرض و مقصود کلام دیگری را بیان داشته نه آنکه معنی کلام را عیناً به همان

شکل کلام دیگری آورده است و آنچه را از کلام اوّلی می فهمیم همان را از دوّمی می فهمیم، و تأثیر هر دو در ذهن ما همچون دو شکل متشابه و مانند دو دستبند و دو گوشواره مشابه یکدیگر است. نه، مطلب چنین نیست. این گمانی است باطل، و نتیجه اش آن است که الفاظ وقتی از هم پراکنده شوند دارای معانی مختلف باشند، و چون بحالت اجتماع درآیند و کلام از آنها تألیف یابد متّفق المعانی گردند.

البتّه بحث ما درباره معنی دو لفظ مفرد مانند: قَعَدَ وجَلَسَ، نیست بلکه درباره معنائی است که از مجموع یک کلام نسبت به مجموع کلام دیگر فهمیده می شود، چنانکه در آیهٔ شریفهٔ: «وَلَکُم فِي القِصاصِ حَیاةٌ» ملاحظه می‌کنیم با گفتار دیگران که: قَتلُ البَعضِ اِحیاءٌ لِلجَمیع. بسیار فرق دارد.

پایان خلاصه فصل بیستم

فصل بیستم

بحثی راجع به لفظ و نظم

این مطلب معلوم شده است که معارض کلام معارض است از همان جهتی که کلام وصف می شود. یعنی از آن جهت که کلام فصیح است و بلیغ، و دارای الفاظ خوب و برگزیده، و سبک آن جالب وعالی است، و خلاصه شبیه این اوصاف که به لفظ نسبت داده‌اند. چون مطلب بر این اساس است بنابراین ما بایستی در کلمه ای که وقتی آورده شود معارض می‌گردد تأمّل کنیم که: آیا این کلمه چیست؟ آیا مقصود این است که گوینده لفظی آورد و آنرا بجای لفظ دیگر قرار دهد؟ مثلاً به جای «اَسَدٌ» بگوید «لَیثٌ» و به جای «بُعْد» بگوید «نَأْی» و عوض «قَرُبَ» بگوید (دَنا)؟ آیا معارضه این است؟ اگر این باشد هیچ عاقلی آنرا نمی پذیرد، و هیچ فردی که شعوری دارد چنین سخنی را نمی‌گوید. و اصلاً ممکن نیست چه، اگر قرار باشد این کلمات معارض باشند دیگر کسی میان ترجمه و معارضه فرقی قائل نخواهد شد. و هر کس کلامی‌را تفسیر و توضیح کند توضیح و تفسیرش معارض آن کلام خواهد بود.

وقتی باطل شد که جهت و مبنای معارضه لفظ باشد، وباطل شد که خود واضع لغت در این مقام بشکل معارض باشد خواهیم دانست که فصاحت و بلاغت و سایر مطالب که در این راه است همه اوصافی است که به معانی بر می‌گردد، و به آنچه بوسیلهٔ الفاظ بر آن دلالت می شود مربوط است نه به خود الفاظ، زیرا وقتی در تقسیم جز معانی الفاظ مطلب سومی در کار نیست، و تعارض در الفاظ مجرّد از معنی هم همان طور که گفتیم معقول نمی باشد آنچه باقی می ماند این است که: معارضه فقط از جهتی خواهد بود که به معانی مفهوم در کلام برگردد نه به الفاظ مسموع. و چون معارضه بجانب معنی عود کرد، و کلام هم از حیث فصاحت و بلاغت و دارا بودن الفاظ منتخب و گزیده مورد معارضه قرار گرفت در نتیجه فصاحت و بلاغت و انتخاب لفظ عبارت از آن خصائص و وجوهی خواهد بود که معانی کلام بر آنها استوار است، و عبارت خواهد بود از مقاصد و معانی اضافی که در اصول علم معانی از آن گفتگو می شود؛ نظیر همان معنی که در جملهٔ: زَیدٌ کَالاَسَد، وجملهٔ: کَاَنَّ زَیداً الاَسَد، به شما نشان دادم. و همچنین نتیجه این خواهد شد که الفاظ از حیث

آنکه الفاظند بهیچ وجه نصیب وسهمی در این بحث نداشته باشند.

البته آن بیماری را که قبلاً گفتیم، با این بحث درمان نمی‌کنیم و با این بیان به یقین و اطمینانی که قلب را راحت کند نمی رسیم مگر وقتی که از مرز علم اجمالی نسبت به یک مطلب علمی خارج شویم، و خود را به علم تفصیلی برسانیم، و آنچه ما را قانع کند دقّت کردن در زوایا و وارد شدن در خفایای این علم باشد. و مانند شخصی باشیم که برای یافتن آب تجسّس و تحقیق می نماید تا سرانجام منبع آنرا پیدا کند، و یا مانند کسی باشیم که در جستجوی منشأ چوب عود که در روی آن هنر و صنعت بکار می افتد بر می آید تا به مبدأ و محلّ روئیدن آن دست یابد، و مسیر ریشه های این درخت را که منشأ آن شده است بدست آرد. و ما می بینیم که اهل ادب کلام را در معنی معارضه با کارهای صنعتی و هنری مقایسه می‌کنند؛ با کارهائی از قبیل: بافتن پارچه ابریشمی، وساختن گوشواره و دستبند، و اقسام هنرهائی که در قالبهای خاصّ ریخته می شوند. و خلاصه آنچه هنر و کاردستی نام دارد. سپس به مرحله ای می رسد که در آنجا امتیازها و تفاضلها آشکار می شود. و نیز به مرحله بالا تر می رود، و میدان هنرنمائی صنعت وسیعتر می شود تا به درجه‌ای که در آنجا استادکار و صاحب هنری نسبت به استاد دیگر هنر اضافه‌تری را درکار خود نشان می دهد، و به همان لحاظ صاحب شهرت می شود، وسرانجام این هنر به حدی ترقّی می‌کند که بیشتر اهل فنّ از ساختن آن عاجز می مانند. این مقایسه اگرچه روشن است ومعلوم،و امری است مرکوز در طبع، حتی می بینیم که عامّه هم در اینجا همچون خواصّ می باشند. امّا بایستی بدانیم در این باب نکته‌ای است که دانستن آن واجب است. و آن چنین ترسیم می شود که: فردی پارچهٔ دیبائی را درست می‌کند، و در نقش و تصویر آن طرح جدیدی بکار می برد. فرد دیگری پارچهٔ ابریشمی دیگری را می سازد که در نقش و شکل و تمام صفات درست مثل اوّلی است بطوری که شخص بیننده میان این دو را فرق نمی‌گذارد، و به شخصی که این جریان‌را نمی داند، و از موضوع خبر ندارد این گونه وانمود می شود که این دو صنعت از شخص واحدی است، و از زیردست یک استاد خارج شده است. و همین گونه در سایر مصنوعات. مثلاً دستبندی را این صنعتگر بشکل خاصّی درست می‌کند، و دوّمی دستبند دیگری را همانند اوّلی می سازد، و هنر خود را آن طور که شایسته است نشان می دهد، تاجائی که کوچکترین نقصی در آن نمی‌گذارد. البتّه عین این مطلب را درمورد کلام نمی شود تصوّر کرد. زیرا ممکن است به معنی یک بیت شعر یا قسمتی از یک نثر توجّه کنیم، و عین آنرا با همان خصوصیّت و همان صنعت ولی باعبارت دیگری تحویل شنونده نمائیم؛ بگونه‌ای که مفهوم این بیت با آن نثر درست همان مفهوم دیگری باشد، و درهیچ صفت و شکل و مطلبی مخالف آن نباشد.

البتّه عقیده بعضی ها ما را فریب ندهد که مثلاً می‌گویند: فلان کس این معنی را عیناً آورده و این شخص معنی کلام او را گرفته و عیناً بشکل او بیان کرده است. بایستی بدانیم که این جملات تسامحی بیش نیست، و مرادشان این است که این شخص غرض و مقصود کلام آن دیگری را بیان داشته است. امّا تصور کنیم مرادشان این است که معنی کلام را عیناً به همان صورت کلام دیگری آورده است، حتی آنچه را که از کلام اوّلی می فهمیم همان را از این یکی می فهمیم، و تأثیر هر دو کلام در ذهن ما مانند دو شکل متشابه است، و مانند آن دو دستبند و آن دو گوشواره است، اگر تصور کنیم که مراد آنها این است بایستی بگوئیم که گمانی است بتمام معنی بیهوده، و عقیده‌ای است که صاحب آنرا به جهالت بزرگی می‌کشاند. نتیجهٔ این جهالت آن است که الفاظ وقتی از هم پراکنده شوند دارای معانی مختلف باشند، و چون مجتمع گردند، و کلام از آنها تألیف یابد متّفق المعانی گردند.

ناگفته نماند که بحث ما هم در معنائی که از دو لفظ مفرد مثل (قَعَدَ) و (جَلَسَ) فهمیده می شود نیست. بلکه گفتار ما در بارهٔ معنائی است که از مجموع یک کلام نسبت به مجموع کلام دیگر فهمیده می شود. چنانکه در قول خدای تعالی ملاحظه می‌کنیم: وَلَكُم فِي القِصاصِ حَياةٌ[1].. با گفتار دیگران که: قَتْلُ البَعضِ اِحياءٌ لِلْجَميعِ. زیرا اگر چه عادت مردم بر این جاری است که در مثل چنین موضوعی بگویند این دو جمله دو عبارتند که تعبیر هر دو یکی است. ولی این سخن سخنی نیست که بتوان آنرا بلحاظ ظاهرش پذیرفت، و محال است عاقلی شک کند که مفهوم یکی از این دو کلام غیر از مفهوم دیگری است.

پایان فصل بیستم

---

۱ ـ بقره ۱۷۹

خلاصهٔ فصل بیست ویکم
از صفحهٔ ۲۰۲ تا صفحهٔ ۲۰۶ کتاب دلائل الاعجاز

تقسیم کلام

کلام دوقسم است: قسمی که با دلالت لفظ تنها، به مقصود گوینده پی می بریم. و این وقتی است که مثلاً خروج زید را بر سبیل حقیقت اعلام می‌کنیم نه بصورت مجاز. چنانکه می‌گوئیم: خَرَجَ زَیدٌ. قسم دیگر کلامی است که از لفظ علاوه بر معنائی که وضع لغوی آن اقتضا می‌کند دلالت دومی را می فهمیم که بواسطهٔ آن به غرض اصلی گوینده آگاه می شویم. این نوع استعمال مدارش بر کنایه و استعاره وتمثیل است. چنانکه می‌گوئیم: هُوَ کَثیرُ الرِّمادِ. از این کلام پی می بریم که فلان شخص بسیار مهماندوست است. همچنین از جملهٔ: رَأیتُ أسَداً. می فهمیم که مقصود گوینده حیوان درنده نیست بلکه گوینده قصدش تشبیه و توصیف در حدّ مبالغه است.

مطلب دیگر آنکه: گاهی می‌گوئیم: معنی کلام، و مقصود همان معنی ظاهر لفظ است که بدون رابطه به آن ارتباط می یابیم. وگاهی می‌گوئیم: معنی معنی، و مقصود آن است که از لفظ معنائی را می فهمیم و آن معنی هم ما را به معنی دیگری سوق می دهد.

از اینجا معلوم می شود که چرا عدّه‌ای لفظ را برای معانی بعنوان زینت معرفی می‌کنند؛ همچون لباس نوعروسان، و به این توصیف مقام لفظ را بزرگ می نمایند، و معنی را بجهت لفظ ارزنده‌می دانند می‌گویند: متکلّم مقاصدش را از طریق معنی معنی اعلام می دارد. یعنی کلام را بشکل کنایه و تعریض و تمثیل و استعاره می آورد، و مطلب را هم زیبا وبجا بیان می‌کند. در این حالات لباس و زینت، لفظ منطوق نیست بلکه معنی اوّلی لفظ است که بوسیلهٔ آن برمعنی دوم راه می یابیم (یعنی معنی معنی). درجائی که کلام بر ظاهرش بنا شده است، و دلالت بر مقصود گوینده از لفظٍ تنها سرچشمه می‌گیرد. هیچ یک از این اشکال و صور [یعنی تمثیل و استعاره وکنایه] صالح نیست. با این بیان مقصود گوینده ازجملهٔ: رَأیتُ الأسَدَ، همان مقصود ومعنی در جملهٔ: لَقیتُ اللَّیثَ، نخواهد بود.

خلاصه اینکه، صور معانی با نقلشان از لفظی به لفظ دیگر تغییر نمی یابند مگر آنکه مجازی

در کار باشد، و بوسیلهٔ معانی الفاظ به معانی دیگری اشاره شود. این قاعده مادامی که نظم واحدی است به همین گونه است. امّا اگر نظم کلام تغییر نماید معنی هم تغییر خواهد کرد؛ بنابر شرحی که در تقدیم و تأخیر دادیم، و طبق قواعدی که اخیراً در باب جملهٔ: اِنَّ زَیدًا کَالاَسَدِ، وجمله: کَأنَّ زَیداً الاَسَدُ، گفتیم که در اینجا تنها نظم کلام است که تغییر یافته است. فتحه ای هم که در مقدّم جمله همراه کاف آمده، وکسره بوده است مطلب مهمّی نیست زیرا در هر حال معنی (اِنَّ) مکسوره محفوظ است.

پایان خلاصه فصل بیست ویکم

فصل بیست ویکم

تقسیم کلام

کلام بر دو قسم است: قسم اول کلامی است که با دلالت لفظِ تنها، از آن به مقصود گوینده ارتباط می یابیم. این قسم کلام را وقتی می آوریم که مثلاً بخواهیم خروج زید را بر سبیل حقیقت (نه مجاز) اطّلاع دهیم. در این صورت می‌گوئیم: خَرَجَ زیدٌ. یا می خواهیم از رفتن عمرو خبر دهیم، می‌گوئیم: عَمروٌ مُنْطَلِقٌ. و بهمین ترتیب...

قسم دیگر کلامی است که از طریق آن به دلالت لفظِ تنها به مقصود اصلی کلام ارتباط نمی یابیم. بلکه از لفظ علاوه بر معنائی که وضع لغوی آن اقتضا می‌کند دلالت دومی را ادراک می نمائیم که بواسطهٔ آن به غرض اصلی گوینده آگاه می شویم. مدار این نوع کلامها بر کنایه و استعاره و تمثیل است. البتّه مثالهائی در این زمینه بطور مشروح وتحقیق شده قبلاً آورده‌ایم.

ملاحظه کنید، وقتی می‌گوئیم: هُوَ کَثیرُ رِمادِ القِدْرِ[1]، یا می‌گوئیم: هُوَطَویلُ النِّجادِ[2]، یا در خصوص زن مرفّه الحال و خوشگذران می‌گوئیم: نَؤومُ الضُّحیٰ[3]، در تمام این نمونه ها غرض و مقصود واقعی کلام را از مجرّد لفظ اراده نمی‌کنیم بلکه لفظ کلام، نخست بر معنائی که ظاهر لفظ، آن معنی را ایجاب می‌کند دلالت می نماید. سپس شنونده از طریق این معنی بر سبیل استدلال، معنی دوم را که غرض اصلی گوینده است ادراک می‌کند. چنانکه ازجملهٔ: کَثیرُ رِمادِ القِدر، می فهمیم که زید بسیار مهمان نواز است. و ازجملهٔ: طَویلُ النِّجادِ[4]، متوجّه می شویم که عمرو بلند قامت است. و ازجملهٔ: هِیَ نَؤُوم الضُّحیٰ، پی می بریم که او زنی است مرفّه الحال، و در زندگی کاملا راحت، و خدمتگارانی دارد که عهده‌دار کارهای او می باشند. همچنین وقتی متکلّم می‌گوید: رَأیتُ اَسَداً، وضع چنین جمله‌ای این است که در آن از حیوان درنده قصد نشده است. و می دانیم

---

۱ ـ او خاکستر دیگِ خانه‌اش زیاد است.

۲ ـ اوبند شمشیرش بلند است.

۳ ـ کسی که تا پاسی گذشته از روز خواب است.

٤ ـ اَلنِّجاد: مانند «درکتاب» بمعنی: حمایل شمشیر.

که گوینده قصد تشبیه داشته جز آنکه در توصیف مبالغه کرده است، و شخصی را که دیده است بگونه ای وانمود کرده که در شجاعت با شیر فرق ندارد. همچنین از جملهٔ: بَلَغَنِی اَنَّکَ تُقَدِّمُ رِجلاً وتُؤَخِّرُ اُخریٰ، می فهمیم که مقصود گوینده بیان تردید و شک در امر بیعت بوده، و خواسته است اختلاف تصمیم درکار بیعت و ترک آن را بیان کند؛ بطوری‌که قبلاً شرح داده شد.

حال که این جمله ها را شناختید بایستی بدانید که: در اینجا عبارت مختصری است و آن این است که یک وقت شما می‌گوئید: معنی کلام، و یک وقت می گوئید معنی معنی. مقصود از معنی کلام که همان معنی ظاهر لفظ است، و همان است که بدون واسطه به آن ارتباط می یابیم. و مقصود ازمعنی معنی این است که ازلفظ معنائی را می فهمیم و سپس آن معنی ما را به معنای دیگری سوق می دهد. البته قبلاً به این مطلب اشاره کرده ایم.

با این بیان متوجّه می شوید که به چه مناسبت عدّه ای الفاظ را برای معانی زینت و زیور می دانند، یا می‌گویند معانی همچون نوعروسان اند و الفاظ مانند لباس و پوشش فاخر و متناسب آنهاست. و خلاصه با این توصیفات مقام لفظ را بزرگ می نمایند، و معنی را هم بگونه ای معرّفی می‌کنند که می خواهند بگویند: معنی بجهت لفظ ارزش و شرافت می یابد.

ادبا نوعی کلام را عنوان می‌کنند که امر لفظ را بدان بزرگ می نمایند، و معنی را هم در آن چنین معرّفی می‌کنند که: متکلّم مقاصد خود را در کلام از طریق معنی معنی اعلام می دارد. یعنی کلام را بصورت کنایه و تعریض و بشکل تمثیل و استعاره می آورد. و درعین حال در تمام این صورتها مطلب را زیبا و بجا بیان می‌کند، و هر کلمه را درجای خود قرار می دهد. یعنی در همان جهت و شکلی که کنایه آورده است و تشبیه کرده است مقصود و هدف خویش را به شنونده می رساند. و نیز برای موردی که کلام دارای مفهوم و نکته ای است جالب، و طریقهٔ بیانش دقیق است، و اشاراتی لطیف در بر دارد آنجا هم کلام را بشکل تمثیل می آورد. البتّه در اینجا آن زینت و لباس و آنچه قریب بدین معنی است لفظ منطوق نیست بلکه معنی لفظ است که بوسیلهٔ آن به معنی دوّم راه می یابیم. مانند معنی جملهٔ: فَاِنّی جَبانُ الکَلْبِ مَهزُولُ الفَصیلِ[۱]، که دلیل است برمهمان نوازی و مهماندوستی فراوان. پس معانی اوّل که از خود الفاظ فهمیده می شود همان لباسها و زیب و زینتهاست، و معانی دوم که بواسطهٔ معانی اوّل به آنها اشاره می‌گردد معناهائی

۱ ـ مصراع اوّل بیت چنین است: وماٰیکُ فِیَّ مِن عَیبٍ فَاِنّی... ش

یعنی تنها عیبی که در من است این است که سگهای نگهبان خانه‌ام ترسو و کُره شترهایم لاغرند، کنایه از اینکه در پذیرائی از مهمانهایم نه سگها مانع اند و نه کره شترهایم می‌مانند تا فربه و بزرگ شوند.

بیت را جاحظ در (الحیوان، ۱ :۳۸٤) آورده و منسوب به شاعری نکرده است. م

هستند که این لباسها آنها را می پوشانند، و با این زینتها و زیورها مُزیّن می شوند.

و این چنین است اگر معنی را طوری قرار دهند که از جهت لفظ بصورتی متصوّر شود و در قیافه‌ای ظاهر و بشکلی متشکّل گردد که در تمام آن اشکال و صور، معنی کلام به دلالتهای معنوی بازگردد.

و معلوم است در جائی که کلام بر ظاهرش حمل گردد[1] (نه مجاز) و جائی که کنایه وتمثیل و استعاره‌ای درکار نیست، و در جمله استعانتی بوسیلهٔ معانی برمعانی وجود ندارد، و خلاصه دلالت بر مقصود از مجرّد لفظ سرچشمه می‌گیرد هیچ یک از این آشکال و صورتها صالح نمی باشند. بنابراین اگر کسی بگوید: رأیتُ الاَسَدَ، و دیگری بگوید لَقیتُ اللّیثَ، جایز نیست که درمورد جمله دوّم گفته شود مقصود و معنی این کلام همان مقصود و معنی کلام اوّل است منتهی بصورت و شکلی غیر از صورت و شکل اوّلی. و صحیح نیست گفته شود که گوینده معنی مقصود را در لباسی غیر از لباس خودش نشان داده است. هیچ یک از این تعبیرها جایز نیست.

حاصل مطلب آنکه: صُوَر معانی بواسطهٔ نقل آنها از لفظی به لفظ دیگر تغییر نمی یابند مگر آنکه اتساع[2] و مجازی درکار باشد و از الفاظ به معانی ظاهرشان که در لغت برای آنهاوضع شده است قصد نشود بلکه با معانی آنها بر معانی دیگری اشاره گردد. این قاعده و اصل مادامی که نظم واحدی در کار است به همین گونه است. امّا اگر نظم کلام تغییر نمود در آن موقع معنی هم ناچار تغییر خواهد کرد بنابر شرحی که در باب تقدیم و تأخیر گفته شد، و طبق قواعدی که اخیراً در این مسأله بیان گردید. یعنی در جمله: اِنَّ زَیدًا کَالاَسَدِ، و کَاَنَّ زَیداً الاَسَد. بطوری‌که می بینیم در اینجا از لفظ چیزی کم و زیاد نشده است. آنچه تغییر کرده فقط نظم کلام است. فتحه «أن» هم که در مقدّم جمله همراه کاف آمده است و کسره بوده است مطلب مهمّی بشمار نمی آید. زیرا در هر دو حال معنی (اِنَّ) مکسوره محفوظ و باقی است.

البتّه بایستی توجّه داشت که در خصوص نظائر این محاسن که ما برای شما گفتیم، سبب آنکه این محاسن را به لفظ احاله کرده‌اند آن است که اینها خود معانی نیستند بلکه معانی اضافی و خصوصیّاتی هستند در معانی. ملاحظه می‌کنید آن مزیّتی را که ما از جملهٔ: کَاَنَّ زَیداً الاَسَد، نسبت به جملهٔ: زَیدٌ کَالاَسَد، ادراک می‌کنیم چیزی خارج از تشبیه که اصل معنی است نمی باشد. بلکه معنائی است اضافی در خود تشبیه، و در حکم خصوصیّتی است در این شکل و صورت. چنانکه یک انگشتری با شکل و ترکیب خاصّی ساخته می شود، و انگشتری دیگری بصورت دیگر.

---

۱ ـ یعنی بر حقیقت محض. ش

۲ ـ مقصود از اتساع آن است که گوینده در بیان مطالب و تعبیر مقاصد خود میدان داشته باشد.

هر دو در صورت و شکل انگشتری مشترک اند ولی از جهت یک صفت خاصّ و امری معلوم که قابل فهم و ادراک است با یکدیگر فرق دارند جز آنکه این امر خاصّ بحالت انفراد و مجرّد ادراک نمی شود. و چون مطلب چنین بوده است تا کنون ممکن نشده است که اهل فن به این خصائص نام معانی اطلاق کنند،زیرا حال و موقعیّت میان اصل معنی و آنچه در معنی اضافه است، و کیفیّت و خصوصیّتی که در آن موجود است از یکدیگر جدا نیست. و چون اطلاق این نام ممتنع بوده است به تعبیری متوسّل شده اند که دلالت بر این خصائص می‌کند. یعنی به این صورت که لفظ را در اینجا با اوصافی توصیف کرده اند که معلوم می شود این اوصاف متعلّق به لفظ از حیث آنکه لفظ است نیست. مثلاً در توصیف لفظ گفته اند این لفظی است ارزنده و شریف و آرایشی به معنی داده است، و لفظ است که چهره زیبا دارد، لفظ است که لطیف و دلپذیر است، و معنی نسبت به لفظ در حکم زینت و زیور است، و بر اندام آن همانند لباس، و نظائر این توصیفات که ضرورةً دانسته می شود مقصود از لفظ صوت و حروف نیست. و چون عادت بر این توصیفات جاری بوده، و عرف ادبا هم این‌گونه بر آن استمرار یافته است و عدّه‌ای را بر آن داشته که بگویند: لفظ. درحالی‌که این لفظ بابی از فساد را دامنگیر گروهی کرده است و آنها را به راهی کشانده که توصیف آنرا نیکو نمی دانم.

پایان فصل بیست ویکم

خلاصهٔ فصلِ بیست و دوم

از صفحهٔ ۲۰۶ تا صفحهٔ ۲۲۱ کتاب دلائل الاعجاز

بحث دربارهٔ لفظ و نظم، موقعیّت
حرف «إنَّ» ـ فعل کادَ ـ لفظ کُلّ

بعضی گویند کلام وقتی بلیغ است که معنای آن بر لفظ و لفظ آن بر معنایش سبقت جوید، و لفظ آن به گوش شنونده ازمعنایش به قلب او جلوتر وارد گردد. یعنی وصول معنی به قلب بدون فاصله پس از وصول لفظ به گوش شنونده باشد.

شکّ نیست که جملهٔ بالا به دلالت معنی بر معنی راجع می‌شود. یعنی فهم معنائی برای شنونده وقتی سریعتر است از فهم معنای دیگر که آن معنی را بوسیلهٔ فکر ادراک کند، و هنگام شنیدن آن آگاهی تازه‌ای یابد. و این در دلالت لغوی الفاظ محال است. زیرا مفاهیم الفاظ را اهل لغت تعیین می‌کنند، و إعمال فکر در آنها مورد ندارد. بنابراین مدار بلاغت بر دلالت معانی بر معانی است. و علمای فنّ هم خواسته‌اند بگویند: شرط بلاغت این است که معنای اوّل را که برای معنی دوم دلیل قرار می‌دهیم در دلالت توانا و در رسالتش مستقلّ باشد، و به بهترین وجهی وساطت کند؛ بگونه‌ای‌که تصوّر کنیم معنای دوم را از حاقّ لفظ فهمیده‌ایم، تا در فهم کلام زحمت کمتری را تحمّل کنیم، و معنی منظور نافذتر و سریعتر به ذهن ما داخل شود.

اینک نمونه‌ای چند در این زمینه: ۱ ـ در کنایه:

لا أُمتِعُ العوذَ بالفِصالِ وَلا ... أبتاعُ إلّا قَريبَةَ الأجَلِ

(من برای پذیرائی از مهمانهای خودم) شترهای زاینده را به بهانه از شیر گرفتن نوزادهاشان باقی نمی‌گذارم [این انتظار را نمی‌کشم، و فوراً آنها را برای مهمانهایم ذبح می‌کنم]، و فقط شترهائی را می‌خرم که هنگام زائیدنشان نزدیک باشد. [کنایه است از نهایت جود وکرم ومهماندوستی.]

۲ ـ در تمثیل:

لا أذُودُ الطَّيرَ عَن شَجَرٍ ... قَد بَلَوتُ المُرَّ مِنْ ثَمَرِه

من از آن درختی هم که تلخی میوه‌اش را چشیده‌ام پرنده‌ای را نمی رانم [در وَصف بزرگواری و کم آزاری است.]

نمونهٔ ۳ ـ در استعاره:

و صَدرٍ اَراحَ اللَّیلُ عـازِبَ هَـمِّهِ　　تَضاعَفَ‌فیهِ الحُزنُ مِن کُلِّ جانِبِ

آه از سینه‌ای که آخرین‌شتر دور افتاده غصّه و اندوه خود را هم شبانگاه به محلّ خود برگردانده است درحالی که بارحزن و اندوه از هر طرف در این سینه انباشته شده است. (یعنی بارهای غم و اندوه هنگام شب به قلب من هجوم آوردند. حتی یک غم فراموش شده هم خارج از دل من دیگر وجود ندارد.)

در موقعیت «اِنَّ»

از خصوصیّات (اِنَّ) این است که چون در کلام آید کلام را مثلاً از حرف عطف (فاء) بینیاز می‌کند، و از ربط جمله به ما قبلش مطلب جالبی را افاده می نماید. و می بینیم که کلام بواسطهٔ (اِنَّ) نسبت به ما قبل مستأنفه است و در عین حال غیر مستأنفه. چنانکه در بیت زیر:

بَکِّرا صـاحِبَیَّ قَبـلَ الـهَجـیرِ　　اِنَّ ذاکَ النَّجاحَ فِـی التَّـبکیـرِ

ای دو دوست من، بامداد پگاه، قبل از گرمای روز برخیزید. آری، پیروزی و شادکامی در همین صبح خیزی است.

نمونهٔ دیگر:

فَـغَـنِّـهـا. و هِـیَ لَـکَ الـفِداءُ　　اِنَّ غِـنـاءَ الاِبِـلِ الـحُـداءُ

آواز بخوان برای شتران، شتران به فدای تو. آری زمزمهٔ تو برای شتران نغمهٔ حداست.

در موقعیت «کادَ» و «لَم یَکَدْ»

نمونه از ذوالرُّمَّة:

اِذا غَـیَّرَ النَّأیُ المُحِبّـینَ لَم یَـکَدْ　　رَسیسُ الـهَویٰ مِن حُبِّ مَیَّـةَ یَبرَحُ

اگر دوری وجدائی، حال دوستان را تغییر می دهد ولی نخستین عشق من و زیباترین محبّت من به (مَیَّة) تا کنون زائل نشده است، و گمان و احتمال زوال آن هم نمی رود. [یعنی عشق من به مَیَّة چنان در قلبم نفوذ کرده است که بر طبیعت و سرشت من نیز چیره شده، و کوچکترین احتمال برای زوالش نیست، تا چه رسد به آنکه از میان برود.]

امّا اینکه در توضیح آیهٔ شریفهٔ: ظُلُمات بَعضُها فَوقَ بَعضٍ اِذا اَخرَجَ یَدَهُ لَم یَکَدْیَراها، گفته اند مقصود: لَم یَرَها ولَم یَکَدْ[۱] می باشد.نکته قابل تأمّل آن است که در این جمله (رؤیت) را ابتدا اظهار کرده‌اند و بعد آنرا نفی نموده‌اند، و سپس (لَم یَکَدْ) را عطف بر آن آورده‌اند تا به شما بفهمانند که حکم (لَم یَکَد) در آیهٔ شریفه مانند (ماکادُوا) در آیهٔ: فَذَبَحُوها وَ ما کادُوا یَفعَلُونَ، نیست. زیرا در اینجا نفیی است که در پی اثباتی آمده است. و مقصود آیه هم این نیست که رؤیتی وجود داشته بعد از آنکه انتظار عدم وقوعش می رفته است. بلکه مقصود آیه این است که احتمال و امید رؤیت در آن تاریکی اصلاً وجود ندارَد تا چه رسد به اینکه وقوع یابد.

خلاصه آنکه، جملهٔ «لَمْ یَکَدْ» وجود فعل را ایجاب نمی‌کند. چون علاوه بر توضیح فوق، کلام در جواب (اِذا) واقع است، و ماضی در چنین صورتی بمعنی مستقبل است. یعنی محال است بگوئیم در آیهٔ مورد بحث فعل بوقوع پیوسته است.

بحث دربارهٔ «کُلّ»

نمونه، از اشعار ابوالنجم:

قَد اَصْبَحَتْ اُمُّ الخیارِ تَدَّعی عَلَیَّ ذَنباً کُلُّهُ لَم اَصْنَعِ

«اُمّ خیار» در باره من گناهی را ادّعا می‌کند که من بهیچ وجه مرتکب آن نشده‌ام.

همه گفته‌اند که شاعر در رفع (کُلّ) خود را به امری مجبور کرده که در هنگام ضرورت بایستی این چنین کند، درحالی که ضرورتی پیش نیامده است. چه در نصب آن جهتی نیست که بواسطهٔ آن وزن شعر ناقص بماند، یا از معنی منظور جلوگیری کند. امّا ما با کمی دقّت می فهمیم که نصب (کُلّ) مانع بیان مقصود است، زیرا مقصود شاعر این بوده که (اُمّ خیار) گناهی را علیه او ادّعا کرده که کوچکترین جزئی از آنرا مرتکب نشده است، و نصب (کُلّ) اقتضایش این است که مقداری از آن گناه را مرتکب شده باشد.

قاعده این است که اِعمال فعل در کلمه (کُلّ) با وجود فعل منفی وقتی شایسته است که مقصود بیان وقوع مقداری از آن فعل باشد. چنانکه می‌گوئیم: لَم آخُذْ کُلَّ الدَّراهِمَ. یعنی: مقداری از پولها را گرفته‌ام و مقداری را نگرفته‌ام. و درجملهٔ اثباتی کلمهٔ «کُلّ» برای افاده شمول می آید؛

---

۱ ـ یعنی: آنرا نخواهد دید، و احتمال آنکه ببیند نیز وجود نخواهد داشت.

شمول در فعلی که آنرا به جماعت اسناد می دهیم. مانند: جاءَنِی القَومُ کُلُهُم.

ناگفته نماند که (کُلّ) در این حالِ حکم آن لفظی را ندارد که اصولاً اثبات معنی کلیّت می‌کند. و تصوّر نکنیم که اگر (کُلّ) نبود' کلیّت و شمول هم از کلام فهمیده نمی شد. نه، چنین نیست. اگر چنین بود کلمه (کُلّ) بعنوان تأکید نامیده نمی شد. خود کلام بدون (کُلّ) معنی شمول را دارد، آنگاه ما این شمول را با کلمهٔ (کُلّ) مؤکّد می‌کنیم.

در اینجا اصلی روشن می شود. و آن این است که: وقتی نفی داخل بر کلامی شد، و در آن کلام قیدی وجود داشت، نفی به همان قید متوجّه است. یعنی درجملهٔ: لَم یَأتِنِی القَومُ مُجتَمِعینَ، نفی متوجّه مجتمع بودن قوم است نه متوجّه آمدنشان. درتأکید هم که نوعی قید است قاعده همین است. یعنی در جملهٔ: لَم اَرَالقَومَ کُلَّهُم، تکیه روی معنی (کُلَّهُم) است بطور خاصّ، یعنی لازم می آیدکه بعض قوم را دیده باشم.

در این قاعده، اثبات هم مانند نفی است. بنابراین در جملهٔ: جاءَ القَومُ کُلُهُم، کلمهٔ «کُلّ» همان است که فایده خبر است و اثبات متوجّه آن است. یعنی شکّ درخود آمدن نبوده بلکه در آمدن قوم بحالت اجتماع و تمامی بوده است.

و نیز در جملهٔ: جاءَ زَیدٌ راکِباً، کلام را بدان جهت آورده‌ایم که آمدن زید را بحال سوار اثبات کنیم نه اینکه آمدن را بصورت مطلق اعلام نمائیم.

از مثالهای شعری در باب «کُلّ» که می تواند شاهد روشنی باشد این بیت است:

فَکَیفَ وَکُلٌّ لَیسَ یَعدُو حِمامَهُ وَلا لِامرِیءٍعَمّا قَضَی اللّهُ مَزحَلُ

چگونه ممکن است، درحالی‌که هیچ فردی نیست که بر مرگ خود چیره شود، و هیچ انسانی نمی تواند از آنچه خدا خواسته است خود را دور و برکنار دارد.

نمونهٔ دیگر:

ما کُلُّ ما یَتَمَنّی المَرءُ یُدرِکُهُ تَجرِی الرِّیاحُ بِمالاتَشتَهِی السُّفُنُ

چنین نیست که هر چه را انسان آرزو کند به آن برسد. بادها گاه در مسیری حرکت می‌کنند که کشتی ها میل ندارند.

در این بیت فعل درکلمهٔ (کُلُّ) ظاهراً عمل نکرده است. و (کُلُّ) مرفوع است بجهت مبتدا بودن، و یا بلحاظ اینکه اسم است برای (ما)، مع ذلک معنی کلام همان است که وقتی فعل در «کُلّ» عمل می‌کند. و مانند این است که بگوئیم: ما یُدرِکُ المَرءُ کُلَّ ما یَتَمَناهُ. (یعنی انسان به همه آرزوهائی که دارد نمی‌رسد بلکه به بعضی از آنها دست می یابد.)امّا چرا «کُلّ» در این دوحال دارای یک معنی است؟ این تأثیری است بجهت قرار گرفتن «کلّ» در احاطه نفی. امّا

اگربگوئیم: کلّ ما یَتَمَنّیَ المَرءُ لایُدرِکُهُ، معنی تغییر می یابد و می شود: انسان به هیچ یک از آرزوهائی که دارد نمی رسد.

پایان خلاصه فصل بیست و دوم

فصل بیست و دوم

بحث راجع به لفظ و نظم

(۱)

از جمله صفاتی که می بینی بعضی آنرا بر لفظ[۱] جاری می‌کنند، و مع ذلک شبهه‌ای بر تو عارض نمی شود، و تردیدی نمی‌کنی که آن صفات متعلّق به لفظ نیست بلکه مربوط به معنی است این است که می‌گویند: کلام وقتی شایستگی نام بلاغت را دارد که معنی آن بر لفظش و لفظ آن بر معنیش سبقت جوید، و لفظ آن به گوش شنونده از معنی آن به قلب اوسبقت نگیرد. و می‌گویند: کلام بلیغ آن است که بدون اجازه وارد گوشها شود.

این ازمطالبی است که عاقل در آن شکّ نمی‌کند که جملهٔ بالا به دلالت معنی بر معنی بر می‌گردد، و تصوّر نمی شود که مقصود دلالت لفظ باشد برمعنائی که در لغت برای آن وضع شده است، زیرا شنونده از دو حال خارج نیست: یا عالم به لغت و معانی الفاظی است که می شنود، ویا نسبت به آن جاهل است. اگر عالم است تصوّر نمی شود که موقعیّت الفاظ برای او فرق کند، و در نتیجه معنیِ لفظی سریعتر از لفظ دیگر به قلبش وارد شود. و اگر شنونده به معانی الفاظی‌که می شنود جاهل است این مطلب در وصف او بعیدتر می نماید[۲].

خلاصهٔ کلام: چنین استنباط می شود که فهم معنائی نسبت به فهم معنای دیگر وقتی برای شنونده سریعتر است که آن معنی از اموری باشد که به وسیله فکر ادراک شود، و از اموری باشد که شنونده هنگام شنیدنش علم تازه‌ای می یابد. و این در دلالات لغوی الفاظ محال است. زیرا طریق معرفت به آنها توقیفی و معرفت قبلی به وضع لغت است. یعنی لازم است قبلاً به وضع لغوی آشنا شد تا هنگام شنیدن کلمه به معنی مطلوب رسید[۳].

---

۱ ـ مقصود لفظ مفرد است یا لفظی که در نظم کلام تصرفی درآن لحاظ نشود. ح ـ ن

۲ ـ زیرا جاهل چیزی نمی فهمد؛ چه رسد به اینکه سرعت فهم داشته باشد. ح ـ ن

۳ ـ یعنی مفاهیم الفاظ را اهل لغت تعیین می‌کنند، و اِعمال نظر در آن معنی ندارد. پس باید قبلاً به وضع لغوی آشنا شد تا هنگام شنیدن لفظ به معنی آن دست یافت.

در فصول قبل راجع به الفاظ ومعانی و عقاید چهارگانه مشروحاً بحث شده است.

وقتی موضوع چنین شد بضرورت و قطع فهمیده می شود که مدار امر بلاغت بر دلالات معانی بر معانی است. و دانسته می شود که علمای فنّ هم خواسته اند بگویند: شرط بلاغت کلام این است که معنای اوّل را که بر معنای دوم دلیل قرار می دهیم، و آنرا میان خودمان و معنای دوم واسطه می‌کنیم در دلالتش توانا و در وساطتش مستقل باشد، و میان ما و معنای دوم به بهترین وجهی رسالت نماید. و به روشنترین صورتی ما را به معنای دوم رهنما گردد؛ بطوری‌که تصوّر کنیم معنای دوم را از مغز و حاقّ لفظ فهمیده ایم. و این برای آن است که ما در فهم کلام زحمت کمتری را تحمّل کنیم، و معنی و مقصود نافذتر و سریعتر به ذهن ما داخل شود.

اینک به ذکر نمونه هائی چند دراین باب می پردازیم:

ازنمونه های کنایه، بیت زیر است:

لاأُمتِعُ العُوذَ بِالفِصالِ، وَلا　　　　آبتاعُ إلّا قَريبَةَ الأجَلِ[1]

من (برای پذیرائی ازمهمانهای خود) شترهای بچه‌دار و زاینده را به بهانه ازشیر گرفتن نوزادهاشان نگه نمی دارم، و نمی خرم مگر شترهائی را که بزودی می زایند. «یعنی: من برای پذیرائی از مهمانهای خودم منتظر نمی شوم تا شترها بچه های خود را از شیر بازگیرند، آنگاه آنها را ذبح کنم؛ این مقدار هم مهلت نمی دهم. شترهائی را هم خریداری می‌کنم که موقع زائیدنشان باشد.»

این گفتار کنایه است از نهایت جود و سخا و مهماندوسی.

ونمونهٔ استعاره:

وصَدرٍأَراحَ اللّيلُ عازِبَ هَمِّهِ　　　　تَضاعَفَ فيهِ الحُزنُ مِن كُلِّ جانِبِ[2]

چه بسا [آهِ] سینه ای که شبانگاه شتر دور افتاده غصّه و اندوهش را (به محل خود) بازگرداند در حالی‌که غمها و غصّه ها در این سینه از هر جانب روی هم انباشته و دوچندان گشت [شرح: این عادت صحرانشینان است که صبح شترهای خود را به چراگاه می برند، و موقع غروب بر می‌گردانند. ولی نه بصورت مجتمع بلکه متفرق. و مقصود شاعراین است که: شب پس از آنکه

---

۱ - (آلعُوذ) جمع است، مفرد آن (عائذ)، و آن‌ماده‌شتری است که از ولادتش ده یا پانزده روز گذشته، و باز آماده برای زائیدن است. این بیت از ابراهیم بن هرمة، شاعر معروف است. و (ابن هَرمة) گفته می شود چون فرزند آخر پدر ومادر پیر بوده است. ش دیوان ابن هرمة: ۱۸۵-م

۲ - بیت از نابغه ذبیانی است. ازقصیده‌ای به این مطلع:

كِليني لِهَمٍّ يا أُمَيمَةَ ناصِبِ　　　　ولَيلٍ أُقاسيهِ بطيءِ الكَواكِبِ

(آلعازِب): شتری که درچراگاه دور افتاده و تنها است. آراحَهُ: شتر را به محل استراحت شبانگاهی برگردانید. مقصودش این است که: شب فرا رسید و غم و اندوه را بهمراه آورد. ح. ن- دیوان: ۴۱-م

غایب بود آمد و غم و اندوه را هم با خود برای من آورد. می خواهد بگوید: این بارهای غصّه و اندوه هنگام شب به سینه من هجوم آوردند، حتی یک غم فراموش شده هم خارج از قلب من باقی نماند؛ همان گونه که گروه شتران ابتدای شب از چراگاه خود دسته دسته و پراکنده بجانب چادرها روی می آورند، و آخرین شتر دور افتاده این رمه هم منفرداً به گروه شتران ملحق می شود. در این بیت کلمه (عازِب[1]) را برای اندوه فراموش شده استعاره آورده است.م].

و بیت زیر از نمونه های تمثیل است:

لا أَذُودُ الطَّیرَ عَن شَجَرٍ قَد بَلَوتُ المُرَّ مِن ثَمَرِه[2]

من پرندگان را از آن درختی هم که تلخی میوه‌اش را آزموده و چشیده‌ام نمی رانم.

اگر بخواهی کلامی را که خصوصیّاتش نقطه مقابل نمونه های مذکور باشد بشناسی بایستی بگوئیم آن کلامی است که در ادای معنی مطلوب قدرت و توانائی آن بسیار کم است. زیرا عواملی بر آن کلام عارض شده است که نمی تواند حقّ رسالتی را که میان ما و مقصود ماست انجام دهد، و از بیان منظور ما بکلّی جلوگیری می‌کند. در این زمینه به گفته عباس بن احنف توجّه کنید:

سَأَطْلُبُ بُعدَ الدّارِ عَنکُم لِتَقْرَبُوا وتَسکُبُ عَینایَ الدُّموعَ لِتَجْمُدا[3]

من خانه خود را از شما دور خواهم ساخت تا شما به من نزدیک شوید. و می خواهم که دیدگانم آنقدر اشک ببارد تا خشک شود (و از خوشحالی و مسرّت دیگر اشک نریزد.).

شاعر نخست ریختن اشک را برغم و اندوهی که فراق موجب آن شده است دلیل آورده، و این معنی را هم صحیح و خوب بیان کرده است. زیرا وضع گریه همیشه بر این است که نشانه حزن و اندوه است، و آنرا برای غصّه و اندوه دلیل قرار می دهند، و از اندوه فراوان کنایه می‌کنند. چنانکه می‌گویند:

(أَبکانی وَ أَضحَکَنی). یعنی: مرا اندوهناک ساخت،وخوشحال ومسرورم نمود. وچنانکه شاعر گفته است:

أَبکانِیَ الدَّهرُ ویا رُبَّما أَضْحَکَنِی الدَّهرُ لِما یُرضیٰ[4]

---

۱ ـ آخرین شتر دور افتاده‌ای را که بعد از تمام شتران از بیابان هنگام غروب بجانب چادرها می آید و تنها است «عازب» گویند. و به معنی آب و گیاه دور دست نیز آمده است.

۲ ـ این بیت تمثیل است برای صفت بزرگواری یا کم آزاری. از ابو نواس از قصیده‌ای در مدح عباس بن عبیدالله، به مطلع: أَیُّهَا المُنتابُ عن غُفْرِه. ـ دیوان: ۴۲۷ـ م

۳ـ معاهد التنصیص. ۱ : ۵۱

۴ ـ از خطّاب بن معلّی شاعر اسلامی. دیوان حماسه، شرح مرزوقی ۱ : ۲۸۵ـ م

روزگار مرا غمین و گریان ساخته است. و بسیار کم اتفاق افتاده که روزگار برای راضی کردنم مرا خوشحال کرده باشد.

البتّه عباس بن احنف این مقایسه را بر نقیض آن سوق داده و خواسته است با کلمهٔ (لِتَجْمُدا) بر مسرّت و خوشحالی که موجب دوام ملاقات و دیدار است دلیل آورد. و گمان کرده است که خشک شدن اشک در افاده خوشحالی و ایمنی از اندوه، در بیان مقصودش به همان اندازه بلیغ است که ریختن اشک در دلالت براندوه و افتادن در گرداب غم، و تصوّر کرده است که (جمُود) خالی شدن چشم از گریه و تمام شدن اشک است. واین گونه گمان کرده است که وقتی می‌گوید (لِتَجْمُدا) کأنّه گفته است امروز اندوه می‌خورم تا اینکه فردا غمین نباشم. و دو چشم من هم تا آنجا که قدرت دارند می‌گریند تا هیچگاه گریان نباشند. و معلوم است که شاعر در این گمان به خطا رفته است، زیرا معنی جمود این است که حال شخص با آنکه حال گریه است و با آنکه از چشم می خواهد تا بگرید ولی نمی‌گریدو از او گله و شکایت می‌کند که چرا گریه نمی‌کند. لذا هیچ گوینده‌ای را نمی بینیم که چشم خود را به جمود یاد کند مگر درحالی‌که بخواهد از چشم خود گله کند و آنرا مذمّت نماید، و به بخل نسبت دهد. خلاصه، امتناع چشم را از گریه بعنوان ترک همکاری با صاحبش که غم و اندوهی به او رسیده است بشمار می آورند. چنانکه در بیت زیر ملاحظه می‌کنیم:

اَلا اِنَّ عَیناً لَم تَجِدْ یَومَ واسِطٍ[1] عَلَیکَ بِجارِی دَمْعِها لَجُمُودُ[2]

آری، آن چشمی راکه نبینی در روز واسط برای تو اشک بریزد چشمی است خشک و بخیل.

از اینجا می فهمید که گویندهٔ شعر کلمهٔ (جمود) را برای تأکید نفی جود آورده است. و بیمعنی است که چشم را به این وصف که با گریه کردن جود نمی‌کند معرفی نماید و در عین حال تقاضای گریه در کار نباشد. زیرا اقتضای جود یا بخل آن است که مطلوبی در کار باشد که بشود آنرا بذل یا آنــــرا منع نمود. اگر کلمهٔ (جمود) صلاحیت آنرا دارد که برای بیان ایمنی از گریه و اندوه بکار رود، و صحیح است که این کلمه‌را دلیل بر مسرّت و شادمانی قرار دهیم. پس جایز است که (جمود) درمورد فرد انسانی بصورت دعا نیز بکار رود و گفته شود: لازالَتْ عَیْنُکَ جامِدَةً، و به این معنی باشد که همیشه مسرور باشی. چنانکه گفته می شود: لا اَبکَی اللّهُ عَینَکَ: [هیچگاه

۱ ـ این بیت از قطعه‌ای است متعلق به ابوالعطاء السندی، در رثاء ابن هبیرة ـ الشعر والشعراء ـ ۲ : ۷۶۹ ـ «واسط» شهری بوده است بنام قصری که حجاج آنرا بنا کرده. این شهر میان بصره و کوفه است. این اسم مذکر و منصرف بکار می رود. مانند (شام) و (عراق) و منی و دابق. و جایز است در معنی بقعه یا بلدة نیز استعمال شود که در آن صورت غیر منصرف خواهد بود.

۲ ـ جمود در چاپ (المنار) به فتح آمده است درحالی که برای معنی تأکید، به ضمّ آن مناسبتر است.

خدا چشم تو را گریان نسازد.] و این سخنی است که در باطل بودن آن هیچ شکّی نیست. به همین جهت اهل لغت گفته اند: «عَینٌ جَمودٌ»: چشمی که بی اشک است. و «سَنَةٌ جَمادٌ»: سال بدون باران و «ناقَةٌ جَمادٌ» شتر مادهٔ بیشیر. همان طور که کلمهٔ (سَنَة) و (ناقَة) را که (جماد) معرفی کردیم تنها به این معنی است که بگوئیم: سال در باریدن باران بخیل است، و شتر به شیر دادن سخاوت نمی‌کند، درمورد چشم هم لفظ (جمُود) تنهاجائی بکار می رود که گریه کردن را از چشم می توان خواستار شد. و وقتی هم که چشم گریان شد می توان گفت چشم خوب انجام وظیفه نموده و یا با ریختن اشک خود سخاوت نشان داده است، و هنگامی که نمی‌گرید می‌گوئیم: بد می‌کند. و به اینکه بخل و امساک می ورزد توصیف می شود.

حال اگر اشکال کنند که مقصود شاعر این بوده که بگوید: «من امروز غمهای فراق را جرعه جرعه می نوشم، و تلخی هجران را تحمّل می‌کنم، و در آنچه مرا به خون می‌کشاند، و سیل اشک را از دیدگانم جاری می سازد صبر می نمایم تا بدین وسیله به وصالی که دوام دارد و خوشی که همیشگی است دست یابم، و تا آنجا که دیگر گریه را نشناسم، که تا ابد کسی دیدگان مرا اشکبار نبیند، و آنچنان خشک شود که قطره‌ای اشک نبارد.».جواب گوئیم این معنی درست ومستقیم نیست. زیرا مطلب رابه تناقض می‌کشاند، و طوری می نماید که گوئی گفته است: گریه را فعلاً برای این فراق تحمّل می‌کنم تا در آینده به وصالی دائم ومسرّتی بی انقطاع برسم؛ در چهرهٔ کسی که از چشم خود می خواهد که گریه کند امّا گریه نمی‌کند زیرا چشم او خشک و بی آب آفریده شده است. و این تحمّل هم از فرط اضطراب است، و بگونه ای است که هیچ نوع چاره‌جوئی در آن تأثیر ندارد.

حاصل کلام: ما کسی را سراغ نداریم که جمود عین را دلیل بر مسرّت و نشانهٔ خوشدلی شمرده باشد، و کنایه از شادمانی کرده باشد.

این نمونه ای بود در موردی که معنی کلام نقطه مقابل آن مطالبی است که علمای ادب در امر بلاغت شرط کرده بودند، و گفته بودند: کلام بلیغ آن است که لفظش به گوش تو از معنیش به قلب توسبقت نگیرد. زیرا می بینی که لفظ به گوش تو می رسد درحالی‌که نیازمندی که در بدست آوردن معنی کلام چاره اندیشی نمائی، ومعنائی را وضع کنی.

این شرح و تفسیر در نظم کلام هم ثابت وجاری است همان گونه که در لفظ جاری بود. زیرا وقتی نظم کلام صافی و روبراه شد، وتألیف الفاظ در آن مستقیم گردید وصول معنی به قلب شما بدون فاصله پس از وصول لفظ به گوش شما خواهد بود. و اگر جریان خلاف قاعده‌ای که شایسته است باشد لفظ کلام به گوش شما می رسد ولی در معنی کلام می مانید، و دائم در جستجوی معنی

می باشید، و برای یافتن آن در زحمت و رنج. و اگر کار در این راه به افراط کشید معنی کلام بصورت تعقید در می آید؛ همان مطلبی که در باره‌اش گفته اند: «تعقید معنی کلام را بکلّی مستهلک می سازد.».

و بدان ای خواننده،اینکه دائرهٔ تعبیر ما در این باب تنگ شده است، ولفظ از بیان آن کوتاه آمده، و کلام ما بصورت سر بسته و مغلق در آمده است جهتش فقط آن است که مطلب در غموض و خفا به آخرین حدّ خود رسیده است. و محققاً روشی غریبتر و طریقی عجیبتر از این راه نخواهی یافت؛ راهی که عقاید و آراء هم حقّ دارند در آن مضطرب باشند. و چه می‌گوئی دربارهٔ مطالبی که امر آن بجائی رسیده است که علیه دانشمندانی بزرگ ادّعا می شود که آنرا نفهمیده اند، و برای ادراک آن هوش و فراست بکار نبرده اند؟ و احیاناً می بینی که وقتی در خصوص مسلم و ابونواس از بحتری سؤال می شود که کدام یک در شعر استادترند، می‌گوید ابونواس. آنگاه به او گفته می شود که ابوالعباس ثعلب با این رأی تو موافق نیست. جواب می دهد این قضاوت در شأن ثعلب و امثال او نمی باشد، که علم شعر را خوب یاد گرفته اند ولی شاعر نیستند و شعر گفتن را نمی دانند. این مطلب هم که ابونواس در شعر استادتر است یا مسلم، تنها ازعهده کسی ساخته است که در طریق شاعری مضایق را پیموده است، و به ضرورتهای آن پی برده است

مع ذلک آنها هم که عالم به شعرند و اهل شعرند از دخول به شبهه در این باب بر کنار نبوده اند، وهیچ گاه از مواجهه با خطا و سهو مصون نمانده اند.

ازاصمعی روایت شده که گفت: «من با ابوعمرو بن علا وخلف احمر مشغول گردش و سیر بودم. این دونفر نزد بشّارآمدند و با او ملاقات نمودند، و با اعظام و اکرام تمام بر او سلام کردند. آنگاه گفتند: ای ابامعاذ، تازه چه داری؟ اومطالبی را ایراد کرد، و برای آنها شعری انشاد نمود. آن دو نفر باتواضع از او می پرسیدند، و گفته های او را می نوشتند تا هنگامی که وقت زوال رسید از نزد او بازگشتند. روز دیگری نزد او آمدند، و گفتند: قصیده‌ای را که جدیداً درباره مسلم بن قتیبة ساخته‌ای چیست؟ گفت همان است که خبرش به شما رسیده است. گفتند: شنیده‌ایم در آن قصیده از کلمات غریب و نامأنوس زیاد آورده‌ای. گفت: آری. شنیدم‌که مسلم بن قتیبة درمورد کلمات غریب و دور از ذهن ادّعای بصیرت و اطّلاع فراوان دارد. دوست داشتم آنچه را نمی داند به او عرضه کنم (تابفهمد که آنقدرها هم بصیر نیست). گفتند: ابامعاذ آن قصیده را برای ما بخوان. بشّار مطلع قصیده را برای آنها چنین انشاد کرد:

بَكِّرا صاحِبَيَّ قَبلَ الهَجيرِ   اِنَّ ذاکَ النَّجاحَ فِي التَّبكيرِ

ای دو رفیق من، صبحگاهان پیش از گرمای روز برخیزید. زیرا موفقیّت و پیروزی در سایهٔ

همین سحر خیزی است.

قصیده‌را تا آخر خواند، و از آن فارغ شد. آنگاه خلف به او رو کرد وگفت: اگر بجای مصراع دوم بیت اوّل می‌گفتی: «بَكِّرا فالنَّجاحُ فِي التَّبكير» بهتر بود. بشّار گفت: من این قصیده را بر اساس روش اعرابی وحشی گفته‌ام. و گفته‌ام: اِنَّ ذاکَ النَّجاحَ فی التّبکیر، همان طور که اعراب بادیه نشین می‌گویند. اگر می‌گفتم: بَكِّرا فَالنَّجاحُ فِي التّبكير، از نوع کلام مولدین[1] می شد. و آن با کلام من شباهت ندارد، و داخل درمنظور و هدف این قصیده هم نیست. پس از آن خلف برخاست، و میان دو چشم بشّار را بوسید. آیا این گفتار خلف و نقدی که بر بیت بشّار کرده است جز بلحاظ لطافت ومخفی بودن ومقصود کلام چیز دیگری هست؟

* * *

پس آنچه را که ما بایستی از خصوصیّات «اِنَّ» بدانیم این است که وقتی (اِنَّ) در کلام می آید کلام را مثلاً از حرف عطف (فاء) بینیاز می‌کند، و از ربط جمله به ما قبلش مطالب جالبی را افاده می نماید. یعنی می بینیم کلام بواسطهٔ (اِنَّ) نسبت به ماقبل مستأنفه شده است در عین حال که غیر مستأنفه است. و می بینیم کلام متّصل و پیوسته است در حالی که منقطع و جداست. بعنوان نمونه درهمین بیت مذکور اگر (اِنَّ) را حذف می‌کردیم متوجّه می شدیم که کلام پیوند و ائتلافی ندارد. و می دیدیم که جملهٔ دوم با جملهٔ اوّل اتّصال نمی یابد، و اصلاً ارتباطی با آن ندارد. حتّی اگر حرف (فاء) را بیاوریم. یعنی بگوئیم:

بَكِّرا صاحِبَيَّ قَبلَ الهَجير   فَذاکَ النَّجاحُ فِي التبكير

و نمونهٔ دیگر، گفتار یکی از گویندگان عرب است:

فَغَنِّها وَهِيَ لَکَ الفِداءُ   اِنَّ غِناءَ الإِبِلِ الحُداءُ

برای شترها زمزمه‌کن و آواز بخوان. شتران فدای تو، آری، آری، آواز تو برای شتران نغمه حُدیٰ است.

توجّه کنید به جمله: «اِنَّ غِناءَ الإِبِلِ الحُداءُ» و آن مناسبت و ملائمتی که با کلام قبل دارد. و ببینید چه خوب به آن تشبّث کرده، و جملهٔ اوّل را چه زیبا عطف نموده است. حال دقّت کنید وقتی که «اِنَّ» راحذف کرده و می‌گوئید: فغنها وهی لک الفِداءُ، غِناء الإِبِلِ الحُداءُ چگونه چهرهٔ کلام تغییر می‌کند، و چگونه این دو جمله از هم دور می‌گردند، و چطور این جمله زشت و آن جمله پست وناچیز می شود؛ تا جائی‌که برای ائتلاف این کلام با یکدیگر هیچ چاره‌ای نمی بینیم. حتی اگر حرف (فاء) آورده شود و بگوئیم:

---

۱ ـ گویندگان و شعرائی را که اصلاً عرب زبان نبودند ولی در ادب و شعر عربی کار کرده‌اند، و به این زبان شعر گفته‌اند یا نثر نوشته‌اند مولدون نامند.

فغنها وهی لک الفِداءُ، فَغِناءُ　　الإبـــــلِ الـــــحُـــــداءُ

مع ذلک می فهمیم آن الفت و پیوندی که میان دو جملهٔ فوق با بودن حرف (إنَّ) وجود داشت، و آن لطف وحسنی را که با وجود «إنَّ» احساس می‌کردیم با حذف آن از میان رفته است.

از عنبسة[۱] نقل شده است که گفت: «ذوالرُّمة» به کوفه وارد شد، و در محلّی به نام کُناسة[۲] توقف کرد، و قصیده حائیهٔ خود را برای مردم خواند. از آن جمله این سه بیت زیر:

هِیَ الْبُرءُ وَالْإسقامُ والْهَمُّ وَالْمُنیٰ　　ومَوتُ الهَویٰ[۳] فِی القلب مِنّی الْمُبَرِّحُ[٤]

وکـانَ الهَویٰ بالنَّأیِ یُمحیٰ فیَمّحی　　وحُـبُّـکِ عِـنـدی یَسْتَـجِدُّ و یَـربَحُ[۵]

إذا غَیَّرَ النَّأیُ الْمُحِبّینَ لَمْ یَکَدْ　　رَسیسُ الهَوی[٦] مِن حُبِّ مَیَّةَ یَبْرَحُ[۷]

۱ ـ اوست شفای من و درد من. اوست اندوه من و آرزوی من. این عشقی که در قلب من برای همیشه مأوا گرفته است مرا سخت آزار می دهد.

۲ ـ عادت بر این بوده که چون می خواستند عشق محبوبی را از سر عاشق بیرون کنند، و آنرا محونمایند این کار را بوسیلهٔ فراق انجام می دادند و آن عشق هم واقعاً محو می شد. امّا عشق و محبّت تو در دل من هر دم تازه و تازه‌تر می شود. و هر روز از روز پیش افزونتر و افزونتر می‌گردد.

۳ ـ اگر مفارقت، حال محبّان راتغییر می دهد ولی اوّلین عشق من و عالیترین عشق من نسبت به میّة تا کنون زائل نشده است. وگمان و احتمال هم نمی رود که هیچ گاه زائل شود.

عنبسة گوید: وقتی ذوالرّمة به بیت سوم رسید «ابن شُبرُمَة»[۸] ندا داد ای غیلان می بینم عشق ذوالرّمة که تا کنون زائل نشده بود اکنون دیگر زائل شده است[۹]. ذوالرّمة با شنیدن این جمله مهار

---

۱ ـ او عنبسةبن معدان المیسانی است که نحو را از ابوالاسود اخذ کرده و شعر جریر و فرزدق را روایت نموده است و به «عنبسة الفیل» معروف است که فرزدق او را هجو کرده است. ش

۲ ـ «کُناسة» ناحیه‌ای است در کوفه مانند «مربد» در بصره که محلّ اجتماع شعرا و ادبا بوده است؛ شبیه میدانهای اجتماعاتی که امروز در شهرهای بزرگ دیده می شود. ش

۳ ـ مقصود از موت هوی در قلب، دفن کردن عشق است در آن برای همیشه؛ طوری که هیچ گاه از قلب خارج نشود. لذا موت را با کلمه «مُبَرِّح» توصیف کرده است. بَرَّحَ به، یعنی او را به تعب انداخت و اذیّت کرد. ح ـ ن

٤ ـ در چاپ (المَنار) آلاسقام، به فتح همزه آمده است.

۵ ـ یَربَحُ، زیاد و زیادتر می شود.

٦ ـ رَسیسُ الحُبّ: ابتدای عشق. ح . ن

۷ ـ لم یَکَدْ یَبـرَحُ: تصوّر و احتمال نمی رود که هیچ گاه زائل شود. اِمَّحیٰ: اِمتَحیٰ الشیء. ذهَبَ اثره و زال . دیوان ذوالرّمة، ۲: ۱۱۹۰ـم

۸ـ عبدالله بن شبرُمة، قاضی و یکی از راویان حدیث و اخبار است. او قاضی کوفه بوده و به وسعت علم و قوت عقل و هوش معروف است.

۹ـ یعنی از کلام او در بیت سوم این گونه استفاده می شود.

شتر خود را کشیده و آن را به جائی بست، و متوقّف ساخت، و سخت در اندیشه فرو رفت. آنگاه چنین گفت:

إذا غَیَّرَ النَّأیُ المُحِبّینَ لَم أجِدْ رَسیسَ الهَوی مِن حُبِّ مَیَّةَ یَبْرَحُ

عنبسة گوید: وقتی من از سفر برگشتم جریان را برای پدرم نقل کردم. پدرم گفت: اعتراضی که ابن شُبرُمَة بر ذوالرُّمة کرده است غلط بوده، و ذوالرُّمة که شعر خود را برای اعتراض او تغییر داده او هم اشتباه نموده است. زیرا این بیت نظیر قول خدای تعالی است که می فرماید: ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوقَ بَعضٍ إذا أخْرَجَ یَدَهُ لَم یَکَدْ یَراها[1]. که بمعنی «لَم یَرَها وَلَم یَکَدْ» می باشد.

امّا علّت اشتباه در اینجا این است: درعرف چنین جاری است که گفته می شود: ما کادَ یَفْعَلُ، ولَم یَکَدْ یَفْعَلْ. این نوع جمله ها را درمورد فعلی می‌گویند که بوقوع پیوسته است. و معنی آن این است: او با اینکه بعید بنظر می رسید آن کار را انجام دهد ولی پس از کوشش فراوان کار را بانجام رسانید. چنانکه خدای تعالی فرماید: «فَذَبَحُوها و ما کادُوا یَفْعَلون[2]».و چون آمدن نفی در فعل (کادَ) بر این اصل جاری است،لذا ابن شُبْرُمَة خیال کرده است وقتی شاعر می‌گوید: «لَم یَکَدْرَسیسُ الهَوی مِن حُبِّ مَیَّةَ یَبْرَحُ»،ادّعاو اعتقادش این شده که عشق او زائل گشته است. نظیر همین اعتقاد و تصوّر هم برای ذوالرُّمة پدید آمده است. ولی حقیقت مطلب آن طورکه این دو گمان کرده‌اند نیست. زیرا وقتی گفته می شود: (لَم یَکَدْ یَفْعَلُ) و (ما کادَ یَفْعَلُ) آنچه لفظ اقتضا می‌کند این است که فعل از اصلش وجود نداشته و گمان و اعتقاد وقوع آن هم نمی رود. در این موضوع شکّی وجود ندارد. و ما می دانیم که فعل (کادَ) برای آن وضع شده که دلالت بر شدّت قرب وقوع فعل کند، و برای آن است که بگویند فعل درشرف وقوع است. وقتی مطلب چنین است محال است ادّعا شود که نفی فعل (کادَ) وجود قرب را ایجاب می نماید. زیرا این ادّعا نتیجه اش آن است که نفی فعل وجود موجب وجود فعل باشد، و جملهٔ «ما قارَبَ أنْ یَفعَلَ» بر قاطعیت انجام فعل دلالت کند

حال که این مطلب ثابت شدوظیفهٔ توخواننده این است که در کلام دقت کنی اگر مقصود این نباشد که صورت و نوعی از فعل درکار است که اقتضا می‌کند فعل بوقوع نپیوندد، و حال و مقامی است که با بودن آن وقوع فعل بعید می نماید آنگاه مطلب تغییر یافته است چنانکه در آیهٔ: «فَذَبَحُوها و ما کادُوا یَفعَلونَ» در این حال راهی نیست جز آنکه ظاهر را بگیری و معنی را بر این قرار دهی که معتقدی آن فعل احتمال وقوعش نیست تا چه رسد به آنکه وقوع یابد.

پس با بیان فوق معنی بیت ذوالرُّمة چنین می شود: «عشق محبوبه من چنان در قلبم نفوذ کرده

۱- نور/۴۰

۲- بقره/۷۱

و مأوا گرفته است که بر طبیعت و سرشت من غالب آمده؛ بگونه‌ای که دیگر زوال آن تصوّر نمی رود، و کوچکترین احتمالی هم در زوالش نیست تا چه رسد به اینکه ازمیان برود.» مثل اینکه می‌گوئیم: اگر دوستانم مرا فراموش کنند، و در عهد دوستی سست و ناپایدار شوند برای من این اندیشه پدید نخواهد آمد، و مرا به این خطا نخواهد انداخت که من هم مانند آنها بیمهری و سست عهدی را پیشه سازم؛ تا چه رسد به اینکه چنین خوئی درمن بوجود آید، و به این صفت روی آورم.

نکته ای که لازم است تو خواننده بدانی این است که در تفسیر و توضیح جملهٔ «لَم یَرَها و لَم یَکَدْ» گفته اند: در این جمله رؤیت را ابتدا اظهار کرده اند، و بعد آنرا نفی نموده اند، و پس از آن جملهٔ (لَم یَکَدْ) را عطف بر آن کرده اند تا به تو بفهمانند که حکم (لَم یَکَدْ) در این جمله مثل(ما کادُوا[1]) در آیهٔ: فَذَبَحُوها و...، نیست زیرا در این آیه نفیی است که در پی اثباتی آمده است، ومقصود آیه هم آن نیست که رؤیتی وجود داشته بعد از آنکه انتظار عدم وقوعش می رفته است. بلکه مقصود آیه این است که احتمال و امید رؤیت در آن تاریکی وجود ندارد تا چه رسد به اینکه رؤیت وقوع یابد. و اگر چنان بود که جمله (لَم یَکَدْ) وجود فعل را ایجاب می‌کرد آن کلام اهل فنّ محال می نمود، و جاری مجرای این بود که بگوئیم: «لَمْ یَرَها ورَآها».

نکته مهمّ دیگر در اینجا این است که جملهٔ «لَم یَکَدْ» در آیهٔ مذکور و در بیت مورد بحث در جواب (اِذا) واقع است. و فعل ماضی وقتی با این حکم و با این ترتیب در جواب شرط قرار گیرد در معنی مستقبل است. بنابراین وقتی می‌گوئیم: اِذا خَرَجتَ لَم اَخرُجَ، در حقیقت خروجی را که در آینده واقع می شود نفی کرده ایم. و چون مطلب چنین است محال است مقصود کلام در بیت مذکور یا در آیهٔ فوق این باشد که فعل مورد نظر بوقوع پیوسته است. زیرا این فرض ایجاب می‌کند که (لَم اَفعَلْ) را بصورت ماضی صریح در جواب شرط بیاوریم و بگوئیم: اِذا خَرَجتُ لَم اَخرُجْ اَمسِ، و این نیز محال است. از مثالهائی که این مطلب در آن کاملاً واضح و روشن می شود ابیات زیر می باشد:

دِیارٌ لِجَهْمَةَ بِالْمُنحَنی   سَقاهُنَّ مُرتَجِزٌ باکِرُ[1]
وراحَ عَلَیهِنَّ ذوهَیْدَبٍ   ضَعیفُ القُوی ماءُهُ زاخِرُ[2]

---

۱ ـ اِرتَجَزَالرعد: صدای رعد در رسید و دنبال هم آمد. مراد در اینجا ابر است. و گفته می شود : ترجزالسَّحاب، وقتی که ابرها بجهت آب زیادی که دارند بکندی حرکت می‌کنند. باکر: کسی که صبح زود بر می خیزد. هَیدَب: دنباله ابرها.ش

۲ ـ زَخَرَالبَحر، مانند (مَنَعَ ـ) یعنی: پر شد و موج زد دریا. زَخَرَالوادی: دره و رودخانه پرآب شد، و آب آن بالا آمد.ح.ن

توضیح: یعنی باد قوی نیست که ابرها را بسرعت حرکت دهد و در نتیجه سرزمین آنها کم بهره بماند بلکه باد ضعیف ابرها را بکندی حرکت می دهد تا باران فراوانتری را نصیب آنها کند.

إذا رامَ نَـهضـاً بِـهـا[1] لَـمْ يَـكَـدْ كَـذِي السّـاقِ أخطَـأهَـا الـجـابِرُ

۱ ـ قبیله جهم منازلی دارند که منطقه آن در پیچ و خم کوههاست. خدا سیراب کند آن مناطق را با بارانهای رعد آسای صبحگاهی.

۲ ـ و عبور کند بر سر آنان ابر طولانی دنباله داری که بادهایش ضعیف است و خود ابر پر آب.

۳ ـ وقتی آن ابر بسبب آن باد می خواهد حرکت کند مانند کسی است که ساق پایش شکسته است و شکسته بند نتوانسته است آنرا التیام دهد، و گمان و تصور التیام آن هم اصلاً نیست.

***

برگردم به مطلبی که ابتدا عنوان کردم: وقتی که دقّت این معانی به مرتبه‌ای می رسد که برای شخصی مانند خلف احمر و ابن شُبرُمَة مسأله مشتبه می شود، حتی ذوالرُّمة هم در صحّت گفتار خودش خطا می‌کند، و تصوّر می نماید کلامش نادرست است دیگر نسبت به غیر اینها چه گمان و چه انتظاری دارید؟ و از انکه درموضوع، بهم ریختگی و اختلاط زیاد پدید آید چه تعجبی؟

از نمونه های عجیب در این باب گفتار ابوالنّجم است[2]:

قد اَصْبَحَتْ اُمُّ الخيارِ تَـدَّعي عَـلَـيَّ ذَنـبـاً كُـلُّـه لَـمْ اَصْـنَـعِ

اُمّ خیار در باره من گناهی را ادّعا می‌کند که من بهیچ وجه آنرا مرتکب نشده‌ام.

همهٔ اهل فنّ بیت فوق را بر این معنی حمل نموده‌اند که: شاعر در رفع کلمه (کُلُّ) خود را به امری واداشته که هنگام ضرورت بایستی این چنین کند در حالی که ضرورتی برای او پیش نیامده است. گفته‌اند: زیرا در نصب (کُلّ) جهتی نیست که بواسطهٔ آن شعر از لحاظ وزن ناقص بماند، یا از معنائی که مقصود شاعر است جلوگیری کند. امّا اگر دقّت کنیم خواهیم فهمید: اینکه شاعر کلمهٔ (کُلّ) را مرفوع آورده، و خود را وادار کرده است که کلام را به این طریق ایراد کند تنها برای این بوده که در بیان مقصودش به این تعبیر و این روش بیان احتیاج داشته، و برای آن بوده که نصب (کُلّ) مانع بیان مقصود و منظور او بوده است. زیرا مقصود شاعر از بیت این است که بگوید: (اُمّ خیار) علیه من گناهی را ادّعا کرده است که من کوچکترین جزئی از آن گناه را مرتکب نشده‌ام، نه بمقدار کم و نه زیاد، نه قسمتی از آن گناه و نه تمام آنرا. در حالی‌که نصب (کُلّ) از این مقصود شاعر جلوگیری می‌کند. بلکه اقتضای نصب این است که شاعر مقداری از گناهی را که (اُمّ خیار)

---

۱ ـ بها، یعنی با نیروهایش. حاصل معنی آنکه: وقتی ابر می خواهد با نیروهای خودش جنبش و فعالیّتی کند برایش ممکن نیست و امید و احتمال آنکه بجنبد ندارد. ح ـ ن

۲ ـ او فضل بن قدامة العجلی از قبیلهٔ بنی بکر از رجال معروف عصر اموی است که در مجالس عبدالملک مروان و پسرش هشام حضور می یافت. الشعر و الشعراء ۶۰۳ ـ م

ادّعا کرده، انجام داده است.

بیان مطلب این است: وقتی ما تأمّل می‌کنیم می بینیم‌که اِعمال فعل درکلمه (کُلّ) با وجود فعل منفی فقط وقتی صحیح است که مقصود این باشد که مقداری از آن فعل واقع شده و مقداری واقع نشده است. مثلاً می‌گوئیم: لَم اَلقَ کُلَّ الْیَومِ- و -لَمْ آخُذْ کُلَّ الدَّراهِمِ. معنی جملهٔ اوّل این است که: بعضی افراد قوم را دیده‌ام و همه آنها را ملاقات نکرده‌ام. و معنی جملهٔ دوم این است که: مقداری از پولها را دریافت نموده و بقیه را نگرفته‌ام. مقصود این نیست که هیچ یک از افراد قوم را ندیده‌ام. و هیچ مقداری از پولها را نگرفته‌ام.

این اصل و قاعده را به این بیان می فهمیم که: در جملهٔ اثباتی بایستی به کلمه (کُلّ) نظر کنیم و معنی اثبات را در کلمهٔ (کُلّ) بفهمیم، و اگر بدقّت ملاحظه کنیم متوجّه می شویم که کلمهٔ (کُلّ) برای افادهٔ شمول آورده می شود؛ افادهٔ شمول در فعلی که آنرا به جماعت اسناد می دهیم، یا بجهت جماعت آن فعل را واقع می سازیم.

تفسیر مطلب: ما می‌گوئیم: جاءَنی القَومُ کُلُّهُم. زیرا اگر فقط می‌گفتیم: جاءَنی القَومُ، و ساکت می ماندیم شنونده اجازه داشت توهّم کند که بعضی افراد قوم تخلّف کرده‌اند ولی ما به آنها اعتنائی نداشته‌ایم، یا توهّم کند که ما وقتی وقوع فعلی را از طرف عدّه‌ای اعلام می‌کنیم طوری بحساب می آید که گوئی تمام قوم آن فعل را انجام داده‌اند؛ بدان لحاظ که وجود آن عدّه در حکم شخص واحدی است، کما اینکه به یک قبیله گفته می شود: فَعَلْتُم و صَنَعْتُم [: شما انجام دادید وپدید آوردید] و حال آنکه مقصود فعلی است که از بعضی آنها یا فردی از آنها بوقوع پیوسته است. این حکم و قاعده همیشگی است. پس وقتی می‌گوئیم: رَأیتُ القَومَ کُلَّهُم، و مَرَرتُ بِالقَومِ کُلِّهِم، در حقیقت (کُلّ) را آورده‌ایم تا توهّم نشود که فردی از قوم باقی مانده که او را ندیده‌ایم، و بر او گذر نکرده‌ایم.

ناگفته نماند که وقتی می‌گوئیم کلمهٔ (کُلّ) افادهٔ شمول می‌کند منظور ما اینجا آن نیست که (کُلّ) در حکم همان لفظی است که در اصل اثبات معنی کلیّت می‌کند[1]، و تصوّر کنیم که اگر این کلمه درجمله نبود کلیّت و شمول هم از کلام فهمیده نمی شد، وگمان کنیم در کلمات ماقبل هم دلیلی بر معنی شمول وجود ندارد. این تصوّر درست نیست. زیرا اگر چنین بود کلمه (کلّ) بعنوان تأکید نامیده نمی شد[2] منظور ما این نیست. بلکه منظور این است که خود لفظ کلام،مقتضی

---

۱ ـ شیخ می خواهد در اینجا فرق میان کلّی که سور قضیه است و کلّی را که برای تأکید می آید بیان کند.

۲ ـ یعنی اوّل باید معنی شمول در کار باشد تا پا کلمهٔ (کُلّ) آن شمول را تأکید کنیم. پس در خود کلام معنی شمول وجود دارد.

معنی شمول است، و خود لفظ کلام معنی کلیّت را می رساند، ولی (کلّ) مانع می شود از اینکه احتمال مجاز در کار آید[۱].

حال که این مطلب را دانستیم لازم است بگوئیم: دراینجا قاعده و اصلی است. و آن این است که: وقتی نفی داخل بر کلامی شد و در آن کلام تقییدی (بوجهی از وجوه) وجود داشت، حکم و قاعده آن است که نفی به همان تقیید متوجّه شود، و نفی بطور خاص روی آن قید قرار گیرد.

بیان موضوع: وقتی می‌گوئیم: اَتانِی القَومُ مُجتَمِعینَ، وفردی می‌گوید: لَم یَأتِکَ القَومُ مُجتَمِعینَ، در این جمله نفی متوجّه اجتماع است که بصورت قیدی است در فعل آمدن. نفی متوجّه فعل آمدن نیست. و اگر آن فرد می خواست اصل آمدن را نفی کند قاعده این بود که بگوید: اِنَّهُم لَم یَأتوکَ اَصلاً. دیگرکلمهٔ (مجتمعین) درجملهٔ مذکور معنائی نداشت. این مطلبی است که هیچ عاقلی در آن شکّ نمی‌کند. بنابراین وقتی نفی بر کلامی داخل شود که در آن قیدی وجود دارد حکمش این است.

در مورد تأکید هم که نوعی قید است قاعده همین می باشد. یعنی اگر کلمه‌ای را که در آن تأکید است نفی کردیم آن نفی بطور خصوص متوجّه تأکید خواهد بود، و نفی روی تأکید می آید. بنابراین وقتی می‌گوئیم: لَم اَرَالقَومَ کُلَّهُم وَلَم یَأتِنِی القَومُ کُلُّهُم، یا می‌گوئیم: لَم اَرکُلَّ القَومِ وَلَم یَأتِنی کُلُّ القَوم، در حقیقت با این نفی تکیه روی معنی (کُلّ) بطور خاص نموده‌ایم، وحکمش مانند کلمهٔ (مجتمعین) است در جملهٔ: لَم یَأتِنِی القَومُ مُجتَمعینَ.

وهنگامی که نفی بطور خصوص روی (کُلّ) قرار گیرد، یعنی وقتی می‌گوئیم: «لَم یَأتِنی القَومُ کُلُّهم»، یا وقتی می‌گوئیم: لَم یأتِنی کُلُّ القَوم، لازم می آید که بعض قوم آمده باشند. همان گونه که وقتی می‌گوئیم: لَم یَأتِنِی القَومُ مُجتَمِعینَ، لازم می آید که قوم بصورت متفرق آمده باشند نه بحال اجتماع. و همان طور که اگر گفتیم: لَم یَأتِنِی القَومُ مُجتَمعینَ، بیهوده است که مقصود ما این باشد که قوم اصلاً نیامده‌اند نه بحال اجتماع ونه بحال انفراد، همچنین بیهوده است بگوئیم: لَم یَأتِنِی القَوم کُلُهم، ومقصود این باشد که آنها اصلاً نیامده‌اند.

اگر در این قاعده که بیان کردم خوب دقّت کنی می بینی‌که اثبات هم مانند نفی است، و

۱ـ وقتی می‌گوییم: جاءَالقَومُ، احتمال آن می رود که مجازگوئی کرده باشیم. یعنی ذکر عامّ واراده‌خاص نموده باشیم. زیرا از جمله ممکن است این استنباط شود که مقصود گوینده تمام قوم نبوده بلکه اکثر آنها بوده است. امّا وقتی گفته شد: جاءَالقَومُ کُلُّهُم، این احتمال و آن مجاز از میان می رود، و بمعنی تأکید می شود، یعنی همگی قوم آمده‌اند و فردی از آنها باقی نمانده است. معلوم است که این تأکید بوسیله کلمه (کُلّ) صورت گرفته است.

متوجّه می شوی که در این باب نفی هم مطابق و تابع اثبات است. بدین معنی که وقتی می‌گوئیم: جاءَنی القَومُ کُلُّهُم، کلمهٔ (کلّ) فایده این خبر خواهد بود. وهمان است که اثبات متوجّه و مربوط به آن می باشد؛ به دلیل آنکه مقصود کلام این است که شکّ و تردید در خود آمدن که بطور کلّی از قوم بوقوع پیوسته است نبوده بلکه شکّ و تردید در آمدن قوم بحالت اجتماع بوده است. و این مطلبی است که خود کلام ما را به آن معنی متوجّه می سازد.

***

«خلاصهٔ بحث»

هر کلامی که اضافه بر معنائی که برای شیئی در آن اثبات می شود حاوی مطلب دیگری هم باشد، همان مطلب اضافی غرض خاص کلام خواهد بود، و همان است که هدف و منظور سخن قرار گرفته است ، و کلام بجانب آن سوق داده می شود . بنابراین وقتی می گوئیم : جاءَنی زیدٌ راکباً ـ و ـ ماجاءَنی زیدٌ راکبًا ، در حقیقت کلام خود را بر این اساس نهاده‌ایم که آمدن زید را بحال سوار اثبات یا نفی نمائیم ، نه برای اینکه آمدن را بطور مطلق اثبات یا نفی کنیم. این مطلبی است که شکّی در آن راه ندارد. و آنها که در این مورد شکّ نموده و تصوّر کرده اند می شود جملهٔ: لَم أرَالقَومَ کُلَّهُم، را بمعنی: هیچ یک از افراد قوم را ندیده‌ام، گرفت اینها مسلّماً نهی را با قاعده نفی مقایسه نموده‌اند، و گمان کرده‌اند وقتی می‌گوئیم: لا تَضرِبِ القومَ کُلَّهُم، مقصود این است که: و احدی از آن گروه را مزن. و لا تَضرِبِ الرَّجُلَین کُلَّهُما، یعنی: و احدی از آن دو مرد را مزن. اگر قرار است چنین باشد لازم می آید که در این جمله ها هم که مردم می‌گویند: لا تَضرِبْهُما مَعاً وَلکِنِ اضرِبْ احَدَهُما، لا تأخُذْهُما جَمیعاً ولکِنْ واحِداً مِنهُما، تناقض و اختلال باشد. و حال آنکه بطلان این قول کاملاً آشکار است .

حال که روشن شد اقتضای نصب (کُلّ) چنین است که در معنی بیت اخیر بگوئیم: شاعر مقداری از گناه مورد ادّعای (اُمّ خیار) را مرتکب شده و مقداری را هم مرتکب نشده است، بایستی بدانیم که رفع (کُلّ) خلاف آن است. بلکه اقتضای رفع (کُلّ) این است که بگوئیم: شاعر هیچ یک از گناهان مورد ادّعا را مرتکب نشده است؛ نه کم آنرا و نه زیادش را. وقتی هم که می‌گوئیم: کُلُّهُم لا یَأتیکَ، می خواهیم بگوئیم: هیچ فردی از افراد آنها نیامده است، و کُلُّ ذالِکَ لاَیَکونُ، یعنی: هیچ یک از اینها وجود ندارند. و نیز جمله: کُلُّ هذا لایَحْسُنُ، یعنی: آنچه را بدان اشاره

کرده‌ایم هیچ یک خوب نیست.

از مثالهای شعری که در این باب برای تو شاهد است بیت زیر است[۱]:

فَکَیفَ وَ کُلٌّ لَیسَ یَعدُ وحِمامَهُ ولا لِامْرِئٍ عمّا قَضَی اللّهُ مَزْحَلُ

چگونه ممکن است، در حالی که‌هیچ کس نمی تواند از لحظهٔ مرگ خود تجاوز کند، و هیچ انسانی از امری که خداخواسته است دور نمی افتد وعقب نمی ماند.

بدون شکّ مقصود شاعر این است که بگوید: هیچ یک از افراد بشر بر مرگ خود غلبه نمی‌کنند. حال اگر می‌گفتیم: «فَکَیفَ و لَیسَ یَعدُ وکُلٌّ حِمامَهُ» یعنی کلمهٔ «کُلّ» را مؤخّر ذکر می‌کردیم در معنی کلام اختلال ایجاد می نمودیم، و مطلب طوری دگرگون می شد که گوئی خواسته ایم بگوئیم: در میان مردم کسی هست که ازمرگ جان بسلامت برد، و در دنیا جاودان بماند.

نمونهٔ دیگر، گفتار دِعبِل است:

فَوَ اللّهِ ما اَدری بِاَیّ سِهامِها رَمَتْنی وَ کُلٌّ عِندَنا لَیسَ بِالمُکدِی[۲]

اَبِالجید اَمْ مَجْرَی الوُشاحِ؟ واِنّنی لَاَتْهَمُ عَینَیها مَعَ الفاحِمِ الجَعدِ[۳]

۱ ـ قسم به خدا نمی دانم که محبوبه من با کدام یک از تیرهای خود مرا هدف قرار داد. او همه تیرهایش را بجانب من رها کرد و هیچ یک هم خطا نرفت.

۲ ـ آیا با گردن زیبایش یا با سینه و کمر خوش اندامش. ولی من تنها آن دو چشمش را متّهم می‌کنم که سیاهی را از رنگ گیسوانش گرفته است.

شاعر می خواهد بگوید: از میان تیرهای او یک تیر هم به خطا نرفته است. از نمونه های بسیار روشن در این باب:

در حدیث ذوالیدین آمده که به رسول خدا(ص) عرض کرد: اَقَصرتَ الصَّلوةَ اَم نَسیتَ[۴]؟ رسول

---

۱ ـ بیتی است از هشت بیت که ابوعلی قالی در[امالی، ۱: ۱۷۰] آنرا انشاد کرده است.م

۲ـ اَلمُکدی: کسی که محلّی را حفر می‌کند ولی به آب دست نمی یابد. مقصود این است که هیچ یک از تیرهای او نیست که خطا رفته باشد.ش

۳ـ دعبل بن علی الخزاعی شاعر عصر عباسی، محبّ و مادح اهل بیت(ع) متوفی ۲٤٦ـم.

اَلوُشاح: گردنبندی است مرکب از دو رده مروارید و جواهر منظّم شده که دانه ها درچیده شدنشان با هم متفاوت‌اند. و رده اوّل پشت رده دوم قرار گرفته است، شبیه گردنبندی که از چرمهای دباغی شده پهن بافته می شود و با جواهر زینت می یابد، و زنان آنرا بعنوان زیور میان گردن و پهلوهای خود حمایل کنند.

اَتْهَمَ الرَّجُلَ وَ اَتْهَمَهُ وَ اَوْهَمَهُ: مطلب را به تهمت بر او وارد ساخت. اتهم الرَّجلَ [بر وزن اَفعَلَ] هنگامی که تهمتی به او متوجّه و منتقل شده است.ح.ن

٤ ـ ای رسول خدا آیا نماز را بقصر خواندید یا فراموش کردید.

خدا (ص) فرمود: کُلُّ ذالِکَ لَم یَکُنْ[1]. ذوالیدین عرض کرد: بَعضُ ذالِکَ قَد کان[2]. چنانکه ملاحظه می‌کنید مقصود از جمله رسول خدا(ص) این بوده که هر دو صورت را نفی کند، و بفرماید که: نه قصر بوده و نه نسیان. اگر می فرمود: لَم یَکُنْ کُلُّ ذلِک، معنی جمله این می شد که: یکی از آن دو صورت وجود داشته است.

بایستی دانست که چون با اِعمال فعل منفی در کلمهٔ (کُلّ)، مانند: لَم یَأتِنِی القَومُ کُلُّهُم- و لَم اَرَالقَومَ کُلَّهُم، مقصود این است که فعل از بعض قوم بوقوع پیوسته است. لذا جایز است گفته شود: لَم یأتِنِی القَومُ کُلُّهُم وَلکِنْ آتانی بَعضُهُم. یعنی پس از آنکه فعل را بدان شکل نفی کردیم در پی آن اثبات کنیم. ولی کلمهٔ (کُلّ) با حالت رفعی و مبتدا بودن این قاعده را ندارد. بنابراین جایز نیست بگوئیم: کُلُّهُم لَم یَأتِنی و لکِنْ آتانی بَعضُهُم. یا بگوئیم: کُلُّ ذلِکَ لَم یَکُنْ ولکِنْ کانَ بَعضُ ذلِکَ. زیرا این طرز گفتار به تناقض می‌کشد. یعنی مثل این است که بگوئیم: لَم یَأتِنی واحِدٌ مِنهُم و لکِنْ آتانی بَعضُهُم.

بیان این موضوع هم لازم است که: این تأثیر در حقیقت مربوط به اِعمال فعل و ترک اِعمال فعل که قبلاً گفتیم نیست. بلکه مربوط به امر دیگری است. و آن داخل شدن (کُلّ) یا داخل نشدن (کُلّ) است در قالب ومحدودهٔ نفی. و ما هم در بیت مذکور و سایر مواردی که ذکر آن گذشت حکم را معلّق به اِعمال و ترک اِعمال فعل از آن جهت کردیم که اعمال فعل در کلمهٔ (کُلّ) دخول (کُلّ) را در قالب و محدودهٔ نفی اقتضا می‌کند، و ترک اِعمال فعل هم خروج (کُلّ) را از محدودهٔ نفی ایجاب می نماید. زیرا حرف نفی در آن بیت حرفی است که از فعل جدا نیست. و این حرف (لَم) از آن جهت نیست که معمولی برای آن فعل است، و غیر معمولی است که اقتضای آن فرقی را که دیدیم می نماید. ملاحظه کنید اگر شما حرف نفی می آوردید که تصوّر می شد از فعل جداست می دیدید که معنی کلام در مورد (کُلّ) با ترکِ اِعمال فعل و اِعمال فعل یکسان می باشد. مثال این مطلب جمله زیر است:

ما کُلُّ ما یَتَمَنَّی المَرءُ یُدرِکُهُ[3]. و جملهٔ دیگر: ما کُلُّ رأیِ الفَتیٰ یَدعُوالیٰ رَشَدٍ[4].

چنین نیست که هر چه را انسان آرزو کند بدان برسد. اینگونه نیست که هر اندیشه و عقیده

۱- هیچ یک از این دو مطلب نبود.

۲- یکی از دو مطلب بوده است.

۳- مصراع دوم آن چنین است: تَجرِی الرّیاحُ بِما لا تَشتَهِی السُّفُنُ. بیت از متنبی است و در مطول شاهدی است برای وقوع لفظ «کُلّ» بعد از ماء نافیه، در احوال مسندالیه.

٤- مصراع دوم آن: اِذاً بدالک رأیٌ مُشکلٌ فَقِفِ- از ابوالعتاهیه. دیوان: ۲۳۹-م

جوان دعوت به رشد و صلاح نماید.

بطوری که می بینیم در این دو جمله فعل درکلمه (کُلّ) عمل نکرده، و (کُلّ) مرفوع است؛ یا بجهت مبتدا بودن و یا بسبب آنکه اسم است برای (ما) مع ذلک معنی کلام همان است که وقتی فعل در کلمه (کلّ) عمل می‌کند، و می‌گوئیم: ما یُدرِکُ المرءُ کلَّ ما یَتَمَنّاهُ. ما یَدعوکُلَّ رأیِ الفتیٰ اِلی رَشَدٍ. زیرا تأثیر بجهت واقع شدن (کُلّ) است در قالب نفی، و این امر در هر دو حالت حاصل است. البته اگر (کُلّ) را مقدّم می آوردیم، و می‌گفتیم: کُلُّ ما یَتَمَنّی المَرءُ لایُدرِکُهُ. و کُلُّ رأیِ الفَتیٰ لایَدعُو اِلیٰ رَشَدٍ، محققاً معنی کلام تغییر می یافت، و مثل این بود که گفته شود: اِنَّ المَرءَ لایُدرِکُ شَیئاً مِمّا یَتَمَنّاهُ. یعنی: انسان به هیچیک از اموری که آرزو می‌کند نمی رسد. و مثل این بود که گفته شود: لایَکونُ فِي رَأیِ الفَتیٰ ما یَدعُوالیٰ رَشَدٍ بوَجهٍ مِنَ الوجوه. یعنی: در فکر جوان چیزی که دعوت به رشد وصلاح کند بهیچ وجه وجود ندارد.

پس بدان که وقتی (کُلّ) را در مقام و محلّ نفی داخل کنی بترتیبی که نفی لفظاً یا تقدیراً مقدّم بر آن باشد معنی کلام بر اساس نفی شمول است نه نفی فعل و خود وصف. و هنگامی که (کُلّ) را از مقام و محلّ نفی خارج نمائی، و در قالب نفی وارد نسازی نه لفظاً و نه تقدیراً معنی کلام این می شود که: من تمام افراد را موردتحقیق و تتبّع قرار داده‌ام، و سپس آن فعل و وصف منظور را ازیک یک آنها نفی کرده‌ام. علّت مطلب آن است که وقتی جمله را با (کُلّ) شروع می‌کنی در حقیقت نفی را بر آن بنا کرده‌ای، و کلیّت وشمول را به آن غلبه داده‌ای و در نفی اِعمال نموده‌ای.و اِعمال معنی کلیّت هم اقتضایش این است که هیچ چیزی از نفی ساقط نشود و ازقلم نیفتد.

از خصوصیّات این وجوه و فروق[1] کلام آن است که بسبب آنها، و بحسب اغراض و مقاصدی که در آنها واقع می‌گردد همیشه دقایق و خفایائی در آن بوجود می آید که اندازه و نهایتی ندارد. و این دقایق هم گوئی کوشش می‌کنند خود را پنهان دارند. و آنقدر خفیّ اند که به اغلب آنها آگاهی حاصل نمی شود، و معلوم نمی‌گردد که آنها نکاتی جالب‌اند. حتی برای دانشمندان این فنّ هم در این باب سهو و خطا پیش می آید؛ تا جائی که شخص می خواهد مطلب درست و صحیح را بیابد ولی باز در اثناء کلامش امری پیش می آید که به خطا و اشتباه دچار می شود. همه اینها بجهت آن است که مطلب بسیار خفیّ و در نهایت غموض است.

پایان فصل بیست ودوم

---

۱ ـ یا این شاخه‌ها و شعبه‌ها.

خلاصهٔ فصل بیست و سوم

از صفحهٔ ۲۲۱ تا صفحهٔ ۲۲۶ کتاب دلائل الاعجاز

بحث دوم، راجع به لفظ و نظم

گفتیم: وقتی کلامی بر کلام دیگر مزیّت دارد که در ظاهر محتمل وجه دیگری غیر از آن وجهی که بکار رفته است باشد، و ذهن از آن وجه اوّل خود را دور بدارد، و وجه دوم زیبا باشد و ذوق سلیم آنرا بپذیرد؛ بگونه‌ای که اگر وجه اوّل را بکار بریم کلام آن زیبائی و لطف را نداشته باشد و ذوق هم آنرا قبول نکند. نمونهٔ مطلب این آیه است: و جَعَلوا لِلّهِ شُرکاءَ الجِنَّ. تقدیم کلمهٔ «شرکاء» در اینجا لطف و فایده‌ای دارد که در تأخیر آن نیست. یعنی اگر چه با تأخیر آن باز می فهمیم که کافران جنّ را برای خدا شریک ساخته و آنرا عبادت کرده‌اند امّا با تقدیم «شرکاء» علاوه بر این معنی می خواهد بفرماید که: شایسته نیست خدا را شریکی باشد نه از جنّ و نه از غیر آنها. زیرا تقدیم «شرکاء» نکته‌اش این است که این کلمه مفعول اوّل و «اللّه» در موضع مفعول دوم می باشد، و کلمهٔ «جنّ» مربوط به کلام دوم است. با این فرض انکار بر وجود شرکاء برای خدا، مطلقاً، و بدون اختصاص امری به امر دیگر واقع می شود. یعنی شریک گرفتن از غیر جنّ هم داخل در انکار است. چنانکه می‌گوئیم: ما فِی الدّارِ کَریمٌ. که هر فردی را که صفت او کرم است در خانه نفی کرده‌ایم. حکم انکار هم مانند نفی است. امّا اگر کلمهٔ (شرکاء) را مؤخّر ذکر کنیم، محتمل است که مقصود از انکار (جنّ) باشد خصوصاً، نه غیر آنها.

این قاعده‌ای است کلّی که ما را به بسیاری از مطالب راهنمائی می‌کند، و می فهمیم که ایجاز بوسیلهٔ تقدیم چگونه است، و چگونه به معنی کلام می افزاید، و اگر در آیهٔ شریفه ایجاز بکار نمی رفت و گفته می شد: وجَعَلُوا الجِنَّ شُرکاءَ لِلّهِ و ما یَنْبَغی اَنْ یَکُونَ لِلّهِ شَریکٌ لا مِنَ الجِنِّ وَلا مِنْ غَیرهِم، آن شکوه را نداشت و آن معنی منظور هم افاده نمی شد.

آیهٔ دیگر که نمونه‌ای است در موقعیّت اسم نکره: وَلَتَجِدَنَّهُم اَحرَصَ النّاسِ عَلی حَیاةٍ. حسن و لطافت «حَیاة» بصورت نکره در این آیه اصلاً با معرفه بودن آن قابل مقایسه نیست. مقصود ازحیات در آیهٔ فوق حیاتی است نسبی نه اصل حیات. زیرا هر موجود زنده‌ای به حیات مطلق حریص است، و معرفه بودن کلمهٔ حیات جائی صحیح است که مراد حیات بطور مطلق باشد. مثلاً

بگوئیم: کُلُّ اَحَدٍ یُحِبُّ الحَیاةَ ویَکْرَهُ المَوتَ. خلاصه آنکه، آیه کأنه فرموده است: وَلَتَجِدَنَّهُم اَحْرَصَ النّاسِ وَلَو عاشُوا ما عاشُوا عَلیٰ أن یَزدادُوا اِلیٰ حَیاتِهِم فی ماضی الوَقتِ و راهِنِهِ حَیاةً فِی الَّذِی یَسْتَقبلُ.

نمونهٔ دیگر در موقعیّت نکره این آیه است: و لَکُم فِی القِصاصِ حَیوٰةٌ. چه مقصود در اینجا هم حیات بطور کلّی نیست. بلکه مقصود آن است که وقتی انسان بداند اگر کسی را کشت کشته می شود طبعاً از کشتن دیگری دست باز می دارد، و در نتیجه دیگری مصون می ماند. و با این ترتیب برای کسی‌که در نگرانی کشته شدن بود بواسطهٔ قانون قصاص، در آینده حیات جدیدی تأمین شده است، و گوئی در بقیه عمرش بجهت همان قصاص، حیاتی اضافی یافته است. و چون مقصود از این حیات بخشی از حیات مطلق است بایستی بصورت نکره ذکر شود نه معرفه.

پایان خلاصه فصل بیست و سوم

فصل بیست و سوم

بقیه بحث در باب لفظ و نظم
(۲)

اگر در مورد کلمه‌ای درجمله‌ای معلوم شود که جز همان شکل و وجهی که در آن جمله بکار رفته است محتمل وجه دیگری نیست، و بگونه‌ای است که مشتبه نمی شود، و برای دانستن آنکه کاربرد این وجه بخصوص در این کلام حقّ است و صواب نیازی به فکر و اندیشه هم نیست این چنین کلام مزیّتی ندارد. بلکه مزیّت و برتری کلامی نسبت به کلام دیگر وقتی لازم می آید که کلام در ظاهر حال محتمل وجه دیگری غیر از آن صورتی که بکار رفته است می باشد ولی می بینیم که ذوق خود را از آن وجه دیگر دور می دارد، و آنرا نمی‌گیرد. و احساس می‌کنیم که همان وجه بکار رفتهٔ اوّل زیباست. و ذوق سلیم آنرا کاملاً می پذیرد. و اگر این کلام را رها کرده دومی را برگزینیم آن زیبائی و لطافت را ندارد، و ذوق آنرا قبول نمی‌کند. نمونهٔ مطلب از قرآن آیهٔ شریفهٔ زیر است: وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرَکاءَ الجِنَّ[1]. پوشیده نیست که با تقدیم کلمهٔ «شرکاء» در آیه، کلام را حسن و جمالی است که جذابیّت آن قلوب را به خود می‌کشد. حال اگر شما کلمهٔ (شرکاء) را مؤخّر ذکر کنید، و بگوئید: وجَعَلُوا الجِنَّ شرکاءَ لِلّهِ، آن حسن و جمال را بهیچ وجه در کلام نخواهید یافت. بلکه خواهید دید که احساس شما مانند کسی است که از نقش و صورتی نشاط انگیز، و از یک منظره جذّاب و دلربا، و از یک حسن شگفت آور و خیره کننده‌ای منتقل می شود، و به یک موضوع مجهول و مبهم که بهره‌ای از آن حاصل نمی شود، و ذهن بواسطهٔ آن به مطلبی دست نمی یابد مواجه می‌گردد. علّت امر آن است که تقدیم را فائده‌ای است ارزنده و معنائی است جالب توجّه که تأخیر راهی به آن ندارد.

بیان موضوع: اگر چه ما با تأخیر کلمهٔ (شرکاء) در آیهٔ فوق باز هم متوجّه می شویم که معنی کلّی و حاصل کلام این است که: کافران جنّ را برای خدا شریک ساختند، و با وجود خدای تعالی آنها را عبادت می‌کردند، همان گونه که با تقدیم (شرکاء) این معنی استفاده می شود، امّا

---

۱ ـ انعام / ۱۰۰

تقدیم (شرکاء) هم این مقصود را افاده می‌کند و هم معنای دیگری را. و آن این است که: می خواهد بفرماید: شایسته نبوده و نیست که خدا را شریک باشد، نه از جنّ و نه از غیر جنّ. حال اگر کلمهٔ (شرکاء) مؤخّر شود. یعنی گفته شود: جَعَلُوا الجِنَّ شُرَكَاءَ لِلّهِ، دیگر، کلام این معنی عالی را افاده نمی‌کند. فقط شامل إخباری خواهد بود از کافران که آنان با وجود خدای تعالی جنّ را عبادت می‌کردند. کلام بیش از این مطلبی نخواهد داشت. و بر انکار این مطلب که: با وجود خدای تعالی غیر او بندگی شود و بر انکار شریک داشتن خدا از جنس جنّ و غیر جنّ با تأخیر کلمهٔ (شرکاء) دیگر دلیلی از طریق لفظ کلام وجود ندارد.

بیان مطلب آنکه: این تقدیر با تقدیم (شرکاء) فائده‌اش آن است که (شرکاء) مفعول اوّل فعل (جعل)، و (لِلّه) در موضع مفعول دوم می باشد، و کلمهٔ (جنّ) هم بر مبنای کلام دومی است. و کأنّه گفته شده است: فَمَن جَعَلُوا شُرَكَاءَ لِلّهِ تَعالیٰ؟ جواب داده شده است: الجِنَّ. و وقتی فرض این شد که (شرکاء) مفعول اوّل و (لِلّه) در مقام مفعول دوم باشد انکار بر وجود شرکاء برای خدا بطور اطلاق و بدون اختصاص امری به امر دیگر واقع می شود. و با این ترتیب از آیهٔ شریفه این معنی بدست می آید که: شریک گرفتن از غیر جنّ نیز در انکار داخل بوده است؛ همان طور که شریک گرفتن ازجنّ داخل در انکار بود.زیرا صفت وقتی بصورت مجرّد و بی آنکه بر موصوفی واقع شود ذکر شد آنچه بدان متعلّق می شود از قبیل نفی، در تمام مواردی که ممکن است این صفت به آن موارد متعلّق باشد بمعنی عامّ و کلّی خواهد بود. بدین معنی که وقتی می‌گوئیم: ما فِی الدّارِ کَرِیمٌ، در حقیقت موجودیّت هر فردی را که صفت او کرم بوده است در خانه نفی کرده‌ایم. حکم انکار هم همیشه مانند حکم نفی است.

امّا اگر کلمهٔ (شرکاء) مؤخّر ذکر شود. یعنی گفته شود: و جَعَلُوالجِنَّ شُرَكَاءَ لِلّه، در این صورت کلمهٔ (جنّ) مفعول اوّل و (شرکاء) مفعول دوم می شود. و چون مطلب این طور شد (شرکاء) مخصوص و غیر مطلق خواهد بود. زیرا محال است که بعنوان خبر بر (جنّ) جاری شود و مع ذلک در مورد آنها و غیر آنها عامّ باشد. و چون چنین است محتمل است که مقصود از انکار (جنّ) باشد خصوصاً، یعنی انکار اینکه جنّ شریک خدا باشد نه غیر آنها. و خدای تعالی بزرگتر از آن است که شریک و شبیهی داشته باشد. ذات پاک او در هر حال مبرّا از هر نوع شریک است.

پس ای خواننده، اینک به ارزش و شرافت معنائی که بوسیلهٔ تقدیم (شرکاء) در آیهٔ شریفه حاصل شده است توجّه کن، و این اصل تقدیم را ملاک کار قرار ده.زیرا این قاعده تو را به بسیاری از مطالب آگاه می سازد، و بر اهمیّت مقام و موقعیّت نظم کلام تو را رهبری می‌کند، و از این راه پی می بری که ایجاز بوسیلهٔ تقدیم چگونه است و شکل آن چیست؟ و این امر چگونه در معنای کلام

افزوده می شود بی آنکه کلمه ای در لفظ کلام اضافه گردد. زیرا گاه درکلام جز تقدیم و تأخیر چیزی نیست ولی با همین تقدیم و تأخیر معنائی اضافی برای تو حاصل می‌گردد که اگر با ترک تقدیم آن معنی را می خواستی حاصل نمی شد. بلکه محتاج بودی کلام مستأنفه ای را هم بیاوری. مثلاً بگوئی: و جَعَلُوا لجِنَّ شرکاءَ و ما یَنبَغی اَن یَکُونَ لِلّهِ شَریکٌ لامِنَ الجِنِّ وَلا مِن غَیرِهِم- مع ذلک، وقتی در این دو کلام تعقّل می‌کنی می فهمی که آن فخامت و شکوه و آن موقعیّت ارزنده ای را که در نفس خود ازمعنای آیهٔ شریفه احساس می‌کردی در این عبارت نمی یابی.

از نمونه های دیگر که ناظر به همین مطلب است آیهٔ زیر می باشد:

و لَتَجِدَنَّهُم اَحرَصَ النّاسِ عَلىٰ حَیٰوةٍ. اگر ما واقعاً به نفس خویش مراجعه کنیم، و احساس و ادراک خود را بیفروزیم خواهیم دید که نکره آوردن این کلمه که فرموده است (علی حَیٰوةٍ) و نفرموده است (عَلَی الحَیاةِ) چه حسن وزیبائی خاصّی دارد، و تا چه اندازه دلنشین ولطیف است. و اصلاً با حالت معرفه بودن آن قابل مقایسه نیست. و بخوبی ادراک می‌کنیم که با معرفه آوردن «حیاة» این خصوصیّات وموقعیّتها از میان می رود، وکلام از آن ذوق و روح و انس خارج می شود، و به خلاف آن تبدیل می‌گردد. سببش آن است که مقصود ازحیات در این آیهٔ شریفه حیاتی است نسبی نه مطلق حیات، و نه زندگی اصلی. زیرا نسبت به حیات و زندگی مطلق جز موجود زنده موجود دیگری حرص نمی ورزد، هر موجود زنده ای با حرص تمام طالب زندگی است. پس درمورد موجودی که فاقد حیات است صحیح نیست بگوئیم که نسبت به حیات یا غیر حیات حریص است. و چون مطلب چنین است گوئی کلام به این صورت گفته شده است: وَلَتَجِدَنَّهُم اَحْرَصَ لنّاسِ وَلَوعاشُوا ما عاشُوا عَلىٰ أن یَزدادُوا اِلیٰ حیاتِهِم فی ماضی الوَقتِ وراهِنِهِ حَیاةً فِی الّذی یُسْتَقْبَلُ.

همان طور که در این عبارت نمی‌گوئیم: أن یَزدادُوا اِلیٰ حَیاتِهِمُ الحَیاة. چون معرفه آوردن (حیاة) جائی صحیح است که مراد حیات بطور مطلق باشد. مثل اینکه بگوئیم: کُلُّ اَحَدٍ یُحِبُّ الحَیاةَ وَ یَکْرَهُ المَوتَ. [یعنی: هر کسی زندگی را دوست می دارد و از مرگ بیزار و فراری است.] حکم درآیهٔ فوق هم به همین گونه است.

مطلبی که شایان توجّه است این است که آنچه شخص به حریص بودن بر آن وصف می شود اگر درهمان حال که او را بدان صفت توصیف می‌کنید موجود در اوست قابل تصوّر نیست که معنی توصیف شما این باشد که او را مطلقاً و از اصلش حریص می شمارید. و چگونه ممکن است چنین تصوّر کرد در حالی‌که انسان نسبت به چیزی که در آینده برایش موجود و ثابت است و یا نسبت به چیزی که گذشته است حریص شمرده نمی شود بلکه حرص نسبت به چیزی است حاضر و موجود که دیگر در آینده بدست نمی آید.

نظیر همین حالت نکره درکلمهٔ «حیاة» آیهٔ شریفه زیر است:

و لکُم فِی القِصاصِ حَیاةٌ[1]. بطور مسلّم، علّت آنکه کلام مذکور با نکره بودن کلمهٔ (حیاة) زیبا و دارای معنی لطیف است، و با معرفه بودن آن نازیبا می‌گردد این است که: مقصود در آیهٔ فوق خود زندگی بنفسه نیست. بلکه مقصود از حیات در آیه این است که: وقتی انسان بداند اگر کسی را کشت کشته می شود طبعاً از کشتن دیگری دست باز می دارد، و در نتیجه همنوع یا رفیق او از این جهت با امنیت و مصونیت زندگی می‌کند، و با این ترتیب گوئی برای کسی که در نگرانی کشته شدن بود، بواسطهٔ قانون قصاص، در آینده حیات جدیدی تأمین شده است، و گوئی در بقیّهٔ عمرش بجهت همان قصاص زندگی و حیاتی بدست آورده است. هنگامی که مقصود ازحیات بخشی از زمان حیات مطلق شد کلمه بایستی بصورت نکره ذکر شود، و معرفه بودن آن ممتنع است. زیرا اقتضای معرفه آن است که معتقد شویم زندگی مطلق در اصل با قصاص واقعیّت دارد و قصاص در تمام زمانها سبب وجود حیات است، و این خلاف مقصود و غیر از معنی مراد است.

این مطلب را جملهٔ زیر کاملاً روشن می سازد:

لَکَ فی هذٰا غِنیً. کلمهٔ (غِنیً) را در اینجا نکره آوردیم چون منظور ما این بوده که بعض اموری را که موجب بینیازی است عنوان کنیم. حال اگر بگوئیم: لَکَ فیهِ الغِنیٰ، ظاهر کلام این است که خواسته ایم تمام اموری را که موجب بینیازی او بوده است معرفی نمائیم.

مطلب دیگر در باب آیهٔ شریفه آنکه: امتناع از قتل وقتی است که اندیشه و اراده‌ای بر قتل در کار باشد. و البته چنان هم نیست که انسان بایستی فقط دشمنی داشته باشد که در اندیشه کشتن او باشد آنگاه ترس از قصاص او را از قتل باز دارد. وقتی چنین لزومی نیست بنابراین فردی که در کشتن او هیچ کس اندیشه و قصدی نکرده است تا در نتیجه، آن اندیشه و اراده بجهت ترس از قصاص جلوگیری شده باشد، چنین فردی از کسانی نیست که بواسطهٔ قصاص حیات تازه‌ای یافته باشد. و چون خصوص در کارآمد بایستی حیات بصورت نکره گفته شود نه بصورت معرفه[2]، چنانکه در آیهٔ شریفه: یَخرُجُ مِن بطونِها شَرابٌ مُختَلِفٌ اَلوانُهُ فیهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ، بایستی (شِفاءٌ) گفته شود نه (اَلشِّفاءُ) زیرا در اینجا شفاء در معنی عموم نیست.

البته تصوّر نشود کسی که قصد و اندیشه قتل نموده ولی از ترس قصاص اقدام به قتل نکرده باز

---

۱ - بقره/ ۱۷۹.

۲ - خلاصة: مگر هر کس باید دشمنی داشته باشد تا در فکر کشتن او باشد؟ نه ، این طور نیست . بلکه افراد خاصّی هستند که به فکر قتل دیگران می افتند، و افراد خاصّی هستند که نگرانی کشته شد نشان هست، و قصاص هم برای این گروه تأمین حیات می‌کند. پس کلمه حیات در اینجا معنی خاصّ یافت. لذا نبایستی بصورت جنس باشد تا شامل عموم گردد.

داخل در این جمله است، و تصوّر نشود که قصاص حیاتی به او خواهد داد؛ همان طور که فرد مقصود به قتل را افاده کرده نه، این حیات برای آن فردی است که اگر قصاص نبود کشته می شد. و این معنی در وصف قاصد به قتل محال است. آنچه در وصف او صحیح است معنائی است ضدّ این موضوع. و آن این است که گفته شود: اگر قصاص نبود کسی در قتل او ترسی نداشت. با این بحث می فهمیم که در وجوب نکره آوردن کلمه ای وجه ثالثی وجود دارد.

در تکمیل این فصل
شرط ذوق در باب لفظ و نظم

نکته ای که تو خواننده لازم است بدانی این است که: گفتار در این باب وقتی از جهت شنونده و در نظر او جالب و مقبول است که خود او اهل ذوق و معرفت باشد، و از کسانی باشد که چون اصل و قاعده ای از حسن و لطافت کلام به او ارائه شد نفسش با او به بحث و گفتگو بپردازد، و از کسانی باشد که احساس و حال او هنگام تأمّل در کلام اختلاف پذیرد. یعنی گاهی درخود احساس سرور نماید و گاهی از این حال خالی شود. وقتی تو او را بشگفت می آوری بشگفت آید، و هنگامی که او را به موضع مزیّت کلام آگاه می‌کنی متوجّه شود. اما فردی که این دووجه همیشه برایش یکسان است، و در نظم کلام تنها صحّت جمله‌بندی و اعراب ظاهری کلمات را جستجو می‌کند بسیار کم اتّفاق می افتد که بحث با او فایده‌ای داشته باشد. لذا کسی که خوی وعادتش این است بایستی درنظر تو همچون کسی باشد که نسبت به وزن شعر بی احساس است، و ذوقی هم ندارد تا بوسیلهٔ آن شعر را ارزیابی کند. چنین شخصی فاقد آن طبعی است که شعر صحیح را از شعر مکسور، و مزاحف را از سالم تمیز دهد، و آنجا که شعر از بحر خارج شده با جائی که خارج نشده است ازهم باز شناسد. البتّه تو خود را به چنین کسی مشغول نمی داری، و در فهماندن مطلب به او خود را به زحمت نمی اندازی، زیرا می دانی او فاقد ابزاری است که با آن بشناسد، و فاقد آن قوّه و احساسی است که با آن مطلب را بیابد. بنابراین تو بایستی ازکسانی باشی که چخماق را به سنگی می زنند که آتش از آن بر می خیزد، و چوب را به چیزی می سایند که امید است شعله ای از آن افروخته شود.

و بدان ای خواننده، این گروه گرچه خود واقعاً آفت بزرگی در این باب بوده اند، امّا آفتی دیگر از آفات هم این است که کسی گمان کند راهی برای فهم علّت اموری که مزیّت کلام، کم

و بیش، در آن فهمیده می شود نیست، و خیال کند حسن و زیبائی کلام تنها این است که بدانیم اینجا تقدیم است و آنجا نکره است. این جمله عطف شده و آن جمله بصورت فصل آمده است. این کلام در نفس دارای تأثیری و از جهت قبول ذوق دارای حظ و بهره‌ای است. ولی اینکه بخواهی بدانی چرا چنین است و سبب چیست؟ می‌گویند: اینها از مطالبی است که راهی به معرفت آن نیست، و در اطّلاع و احاطه بر آنها امکانی وجود ندارد. چنین کسی با این تنبلی و کسالت در حکم همان گروهی است که آن جملات را گفته‌اند. ولی تو لازم است بدانی که چنین نیست که وقتی معرفت مطلبی بتمام و کمال برایت ممکن نشد فکر و تأمّل را در بارهٔ آن رها کنی. همچنین بایستی بدانی که شناخت علّت و سبب اموری که معرفت آن برای تو ممکن است، اگر چه به مقدار کمش، بدین منظور که آنرا در اموری که به آن معرفت نداری راهنما و شاهد قرار دهی بهتر است از آنکه باب معرفت را بکلّی برخود مسدود کنی، و از فهمیدن و فهماندن آن چشم بپوشی، و نفس خود را به کسالت و تنبلی عادت دهی.

جاحظ گوید: چه بسیار کلامهائی که بر سر زبانهای مردم است درحالی که این کلامها را مضرّتی است سخت و میوه‌هائی است تلخ. ازنمونه هائی که ضررش بسیار زیاد بوده است جمله ای است که می‌گویند: لَم یَدَعِ الاَوّلُ لِلآخِرِ شَیئاً[1]. جاحظ می‌گوید: اگر دانشمندان هر عصر از موقعی که این کلمه به گوش آنها خورده بود در مطالبی که از دانشمندان قبل به آنها نرسیده استنباط را کنار می‌گذاشتند متوجّه می شدید که علم چگونه مختلّ مانده است.

بدان ای خواننده عزیز که دانش همچون معدن است. همان گونه که اگر ببینی دیگران هزار بار زر و سیم را از معدنی خارج کرده‌اند مانع نمی شود که تو در آن معدن بجستجونپردازی، و آنچه را می یابی برنگیری؛ اگرچه به قدر یک دانه مروارید باشد. شایسته آن است که فکر و اندیشه تو هم در طلب علم این چنین باشد. توفیق در این راه را فقط از خدای متعال بخواهیم.

پایان فصل بیست و سوم

---

۱ ـ شخص اوّل برای شخص بعد از خودش هیچ چیزی را جهت تحقیق و استفاده باقی نگذاشته است.

خلاصهٔ فصل بیست و چهارم

مجاز در اسناد

از صفحهٔ ۲۲۷ تا صفحهٔ ۲۳۶ کتاب دلائل الاعجاز

مجاز در کلمه این است که لفظی را بیاوریم و معنی آنرا اراده نکنیم بلکه معنائی را که ملازم و ردف آن است مقصود قرار دهیم.

گاه مجاز در اِسنادی است که بر کلمه جاری می شود. چنانکه می‌گوئیم: نَهارُکَ صائم (مقصود آن است که: تو تمام روز را روزه‌دار بودی). نمونهٔ آن از قرآن کریم: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُم.

در جملهٔ: نَهارُکَ صائم، در خود کلمهٔ «صائم» مجاز گوئی نکرده‌ایم. بلکه کلمه‌ای را بصورت خبر مبتدا بر کلمهٔ (نَهار) و بشکل اسناد جاری ساخته‌ایم. درآیهٔ شریفه هم مجاز در خود کلمهٔ (رَبِحَتْ) نیست بلکه در اسناد این لفظ است به تجارت. از کلمهٔ (صائم) غیر از معنی صوم و از (رَبِحَتْ) غیر از معنی ربح معنی دیگری اراده نشده، و همان معنائی است که در لغت بنابر ریشهٔ کلمه وبنابر حقیقت آن برای آن وضع گردیده است. معنی دیگری قصد نشده آن طور که در جملهٔ: وَسالَتْ بِأَعناقِ المَطیِّ الأَباطِحُ، می بینیم، که از کلمهٔ (سالَتْ) غیر از معنی سیل اراده شده است، و لذا آنرا نمونه برای استعاره آورده‌اند.

مجاز گوهری است از گوهرهای گرانبهای بلاغت که گویندهٔ بلیغ و نویسندهٔ توانا می تواند از این نوع استعمال سرمایه بگیرد، و کلام را موافق طبع و ذوق، و بر اساس یک هدف عالی قرار دهد، و در عین حال زیبا آورده و معنی را هم به ذهن شنونده نزدیک سازد. ناگفته نماند که درمورد جملاتی نظیر: أَتیٰ بِیَ الشَّوقُ اِلیٰ لِقاءِکَ (شوق دیدار تو مرا بسوی تو آورد)، تصوّر نشود که اینها مجاز در اسناد نیست. پیوستگی این نمونه‌ها همان پیوستگی مجاز در ذات کلمه است. یعنی همان طور که در استعاره قسمی داشتیم به نام استعاره عامی و ساده، مانند: وَرَدْتُ بَحراً ـ رَأیتُ اَسَداً، و قسمی داشتیم به نام استعاره خاصّ، مانند: و سالَتْ بِأَعناقِ المَطیِّ الأَباطِحُ. در این مجاز حکمی و اسنادی هم مطلب چنین است. البتّه بایستی بدانیم که در اینجا واجب نیست برای فعل فاعلی فرض شود که وقتی فعل را به فاعلش نسبت دادیم از مجاز به حقیقت برگردیم. چنانکه در آیهٔ:

رَبِحَتْ تِجارَتُهُم می‌گوئیم: ما رَبِحوا فی تِجارَتِهِم، بطوری‌که می بینید درجملهٔ: آتیٰ بیَ الشَّوقُ اِلی لِقاءِک. ممکن نیست برای فعل فاعلی را غیر از کلمه (شوق) فرض نمائیم.

و نیز در دو بیت زیر:

وَ صَیَّرَنی هَواک وَبی   لِحَینی یُضْرَبُ المَثَلُ

عشق تو حال مرا دگرگون ساخته، و من بجهت هلاک شدن در عشق تو انگشتنما شده‌ام.

و بیت دیگر:

یَزیدُک وَجْهُهُ حُسْناً   اِذا ما زِدْتَهُ نَظَرا

هر چه زیادتر به او نگاه می‌کنی چهره او حسن تازه‌تری را به تو نشان می دهد.

ملاحظه کنید: نمی توانیم بگوئیم فعل (صَیَّرَنی) فاعلی دارد که از آن منتقل شده است، آنگاه (هوی) را فاعل قرار داده‌ایم. و نیز در جملهٔ: یَزیدُک وَجهُهُ حُسناً، فاعلی را جز کلمهٔ (وجه) نمی‌توانیم بگیریم. در نتیجه بایستی معنائی که فعل بدان راجع است بنابر حقیقت وجود داشته باشد. یعنی در جملهٔ: آتیٰ بیَ الشُّوقُ اِلیٰ لِقاءِک، معنی (أتیٰ) بنابر حقیقت موجود باشد. و درجملهٔ: صَیَّرَنی هَواکِ، معنی (صَیرورَة) و در جملهٔ: یَزیدُک وجهُهُ حُسناً، معنی (زیادت) بنابر حقیقت وجود داشته باشد. و ما می دانیم که هرگاه معنی لفظ بنابر حقیقت در کلام موجود باشد دیگر مجاز درخود لفظ نیست، و ناچار در حکم و اسناد خواهد بود.

بایستی دانست که لطف کلام در مجاز اسنادی در بسیاری از موارد به این است که کلمه را قبلاً بصورتی که می خواهیم در نظم کلام جای دهیم ساخته و آماده سازیم، و برای مجاز زمینه شایسته‌ای فراهم کنیم. مثلاً کلمه‌ای را مقدّم آوریم، یا مؤخّر سازیم تا راه مجاز برای ما کاملاً باز شود.

اینک به بیت زیر توجّه کنید:

و صاعِقَةٍ مِن نَصلِهِ یَنکَفِي بِها   عَلیٰ اَرؤُسِ الاَقرانِ خَمسُ سَحائِبِ

چه آتشهای سوزانی (شمشیر برنده‌ای) که پنج ابر [پنج انگشت او] با دَم تیز آن بر سرهای حریفان فرو می ریزد [آتشهائی که در پنج انگشت شجاعت وی جای گرفته‌اند و انگشتهائی که در سخاوت همانند ابرهای پر آب‌اند].شاعر از (خَمسُ سَحائب) انگشتان ممدوح را اراده نموده، ولی ابتدا معنائی را ذکر کرده است که از این استعاره خبر می دهد، و بوسیلهٔ آن معنی به این استعاره استدلال می‌کند. صاعقه را ذکر نموده بعد گفته است: مِن نَصْلِهِ. و آنگاه روشن ساخته که این صاعقه عبارت است از دم تیز شمشیر ممدوح. و خلاصه، ازمجموع این کلمات غرض شاعر بیان شده است.

ضمناً متوجه باشیم که این نوع استعارات نظیر جملاتی نیست که درآنها مضاف حذف می شود، و مضاف الیه جای آنرا می‌گیرد. مانند آیهٔ: و اسْأَلِ القَرْيَةَ. یا مانند گفتار نابغهٔ جعدی:

و كَيفَ تُواصِلُ مَن اَصْبَحَتْ   خُلالَتُهُ كَأبي[1] مَرحَبِ

چگونه دوستی می‌کنی با کسی که دوستی او مانند دوستی ابومرحب است.

پایان خلاصهٔ فصل بیست و چهارم

۱ ـ خُلالَتُهُ كَخُلالَةِ أبي مَرحَبِ.

فصل بیست وچهارم

بررسی قسمی مجاز که درفصول گذشته بحثی ازآن نکرده‌ایم

در صفحات گذشته راجع به طریق مجاز گوئی و توسّع ذکری نمودیم، و گفتیم: طریق مجاز این است که درجمله‌ای کلمه‌ای بیاوریم، و معنی آنرا اراده نکنیم بلکه معنائی را که ملازم ومرادف و شبیه آن معنی است مقصود قرار دهیم. به این ترتیب مجاز در ذات کلمه و در خود لفظ رابکار برده‌ایم. حال که این مطلب را شناختیم می‌گوئیم: درکلام قسم دیگری مجاز، غیر از طریق مذکور وجود دارد. و آن این است که گاه مجاز در اسناد و حکمی است که فقط بر کلمه جاری می شود. و آن کلمه بر ظاهرش واگذاشته شده معنای آن فی نفسه مقصود و مراد گوینده قرار می‌گیرد؛ بی آنکه توریه و تعریضی درکار باشد. مثال آن در این قسم جمله های زیر است:

نَهارُک صائمٌ، و لَیلُکَ قائمٌ، و نامَ لَیلی، و تَجَلّیٰ هَمّی[1].

نمونهٔ آن از قرآن این آیهٔ شریفه است: فما رَبِحَتْ تِجارَتُهُم[2]. و نمونه آن از شعر گفتار فرزدق است:

سَقَتْها[3] خُروقٌ فِی المَسامِعِ لَم تَکُنْ عِلاطاً ولا مَخبوطَةً فِی المَلاغِمِ[4]

شکافهای گوشهای شتران[5] آن شتران را سیراب کرد. و این نشانه ها در گردن و اطراف دهانهای شتران نبود.

در تمام این مثالها شما مجاز را ملاحظه می‌کنید لکن نه درخود کلمات و نفس الفاظ بلکه

---

۱ - یعنی: تو تمام روز را روزه‌دار بودی، و همه شب را به‌عبادت گذراندی، و من تمام شب را خوابیدم، و تمام غصه من زائل شد.

۲ - یعنی آنها در تجارتشان سودی نکردند. م.

۳ - در چاپ (المنار) سقاها، آمده است.

۴ - شاعر در این بیت شتران گمشده اشراف را وصف می‌کند که مردم آنها را می شناسند و به آنها آب می دهند. زیرا بر بدن آنها نشانه اشراف وجود دارد. کلمهٔ خُروق را کنایه آورده است از شهرت. و خرُوق همان شکافها و بریدگیها و نشانه هایی است که در گوشهای حیوانات ایجاد می‌کنند تا شناخته گردند. شاعر می خواهد بگوید: تنها همین شکافها و نشانه های گوش، یعنی همین یک نشانه کافی است که مردم آنها را سیراب کنند. و به نشانه های دیگری که معمولاً در اطراف گردن و دهان شتران است نیازی نیست. و نظیر آن گفته یکی از شعراست:

قَد سُقِیَتْ آبالُهُمْ بِالنّارِ والنّارُ قَد تَشفی مِنَ الآوارِح. ن

۵ - که نشانه شناخته شدن آنهاست.

مجاز در حکم و اسنادی است که بر این کلمات جاری شده است. ملاحظه کنید درجملهٔ: نَهارُکَ صائمٌ، ولَیلُکَ قائمٌ، در خود کلمه (صائم) و (قائم) مجاز گوئی نکرده‌اید. بلکه مجاز به این طریق بوده است که این دو کلمه را بصورت خبرِ مبتدا بر کلمهٔ «نَهار و لَیل» جاری ساخته‌اند. و نیز در آیهٔ شریفه، مجاز در لفظ (رَبِحَتْ) نیست بلکه مجاز در اسناد این لفظ به تجارت است. و همین حکم در جملهٔ: سَقَتْها خُروقٌ، جاری است. یعنی مجاز در نفس (سَقَتها) نیست بلکه در اسناد این کلمه است به «خُروقٌ».

آیا نمی بینید که در هر یک از این نمونه ها از الفاظ مذکور همان معنائی اراده شده است که در لغت بر مبنای حقیقت آن وضع گردیده است نه مجاز؟ یعنی از کلمه «صائم» غیر از صوم و از «قائم» غیر از قیام و از کلمه«رَبِحَتْ» غیر از ربح و از «سَقَتها» غیر از سقی معنی دیگری اراده نشده است آن طور که در جملهٔ: وَسالَتْ بِأَعناقِ المَطیِّ الأَباطِحُ[1]، می بینیم که از کلمهٔ «سالت» غیر از سیل اراده شده است.

البته آنچه در صفحات پیش راجع به مجاز برای شما بیان کردم، و گفتم که مجاز را مقام و موقعیّتی است که بر اساس آن معنی کلام شکوه و فخامتی می یابد، و شرافت و ارزشی را در کلام پدید می آورد، مثل آن در این نوع برای شما محقّق و ثابت است. با این بیان هیچ عاقلی شکّ نمی‌کند که تأثیر جملهٔ: نامَ لَیلی، وتَجَلّیٰ هَمّی[2]، با موقعی که مجاز را رها کرده می‌گوئیم «فَنُمتُ فی لَیلی و تجلی هَمّی» یکسان نیست کما اینکه احساس ما از جملهٔ: رأیتُ أسَداً، مانند جملهٔ: رأیتُ رَجُلاً کَأَسَدٍ، نبود. و درجهٔ عُلوّ کلام و مزیّت و وجه تمایز در آیهٔ شریفهٔ: فَمارَبِحَتْ تِجارَتُهُم، نسبت به جملهٔ:فَمارَبِحوا فِی تِجارَتِهِم، نیز بر کسی پوشیده نیست. اگر می خواهید موضوع برای شما آشکارترشود دراین بیت فرزدق دقّت نمائید:

یَحمِی اِذَا اخْتُرِطَ السُّیوفُ نِساءَنا   ضَربٌ تَطیرلَه السَّواعِدُ اَرعَلُ[3]

---

۱ ـ اباطِح، جمع «اَبْطَح» دامنه کوه. اَلمَطیّة، جمع آن «مَطایا و مَطیّ»: مرکب سواری. مذکر و مؤنّث آن یکسان است. معنی جمله: شتران سواری همچون سیل در دره‌ها و دامنه های کوه حرکت می‌کردند. این جمله را نمونه برای استعاره می آورند.

مصراع اوّل آن: اَخَذنا بِأَطراف الاحادیث بیننا. این بیت از سه بیت مشهور است که در کتب بلاغت از آن فراوان یاد شده است. مقدمهٔ (الشعر والشعراء، ص ٦٦ـم).

۲ ـ این جمله داخل در مجاز نیست بلکه شاهد فقط جمله (نامَ لیلی) است. ش

۳ ـ ارعَلَهُ: او را با شدّت تمام مورد حمله نیزه قرار داد.

ضَربٌ اَرْعَلُ، یعنی: ضربه‌ای که گوشت بدنها را قطعه قطعه و به بدن آویزان می‌کند. ش

بیت مذکور از قصیده‌ای است بدین مطلع:

اِنّ الّذی سَمَکَ السَّماءَ بَنیٰ لَنا   بَیتاً دَعائِمُهُ اَعَزُّ وَاَطوَلُ

دیوان او، ۲: ۷۱۵ـم

در آن هنگام که شمشیرها از غلاف بیرون کشیده می شود یک ضربه شدید است که با آن دستها و بازوها قطعه قطعه می‌گردد،و به بدنها آویزان می شود، و همان ضربه است که از ناموسهای ما حمایت می‌کند.

می بینید که بیت فوق چه جذّابیّت و طراوتی دارد. و چقدر نغز و لطیف است.

حال بیائید کلام را بصورت حقیقت بیان کنید ، و بگوئید: «نَحمي اِذَااختُرِطَ السُّیوفُ نِساءَنا بِـضَربٍ تَطیرُالسَّواعِدُ اَرعل» آنگاه حال و احساس خود را بیازمائید، و ببینید آیا از آن لطف و ظرافت کلام اوّلی چیزی احساس می‌کنید؟ مسلّماً، نه. این نوع مجاز بتنهائی گنجی است از گنجینه های بلاغت، و برای شاعر توانا و نویسندهٔ بلیغ کمک و سرمایه گرانبهایی است در ابداع کلام و زیبا آوردن آن، و میدانی است برای جولان در طریق بیان، و اینکه بتواند کلام را موافق طبع و در عین حال زیبا بیاورد، و بتواند اساس کلام را بر پایهٔ هدفی عالی قرار دهد، و معنی کلام را هم به ذهن شنونده نزدیک نماید.

البته این مطلب شما را فریب ندهد که وقتی می بینید شخصی می‌گوید: آتیٰ بِیَ الشَّوقُ اِلیٰ لِقاءِکَ[1]. سارَبِیَ الحَنینُ اِلیٰ رُؤیَتِکَ[2] اَقدَمَنی بَلَدَکَ حَقٌّ لي عَلیٰ اِنسانٍ[3]، و از این قبیل جملات که می بینیم بجهت رواج و شهرتشان جاری مجرای حقیقت واقع می شوند. (حقیقتی که موضوعش مُبهم ومشتبه نمی‌گردد). نه، هیچ گاه این چنین نیست. بلکه نمونه های مورد بحث و نظائر آنها دقّت و لطافتی را داراست که تنها شاعر توانا و نویسندهٔ بلیغ آنها را بکار می برد. این نوع کلامها مطالب تازه‌ای را که تا کنون نشناخته اید به شما القا می‌کند که بسیار شگفت آور و جالب است.

خلاصه آنکه، روش استعمال این نمونه های اخیر نظیر همان روش نوع اوّل است. یعنی مجاز در خود لفظ و ذات کلمه می باشد.

به عبارت دیگر:

همان طور که در استعاره و تمثیل قسمی داشتیم به نام استعاره و تمثیل عامی، مانند: رَأَیتُ اَسَداً، و ـ وَرَدْتُ بَحْراً، و ـ شاهَدْتُ بَدراً، و ـ سلّ مِن رأیِهِ سَیفاً، و قسم دیگری داشتیم بعنوان استعارهٔ خاصّ (که برای این نوع همه کس کمال و قدرت نمی یابد) مانند جملهٔ: وَسالَتْ بِاَعناقِ المَطيّ الاَباطِحُ، در این نوع مجازِ حکمی و اسنادی هم مطلب چنین است. البتّه در این نوع لازم نیست

۱ ـ شوق دیدار تو مرا بسوی تو آورد، به جای آنکه بگوید: من آمدم برای شوقی که به دیدار تو داشتم.

۲ ـ علاقه به دیدن تو مرا لزجای حرکت داد وبراه انداخت، به جای اینکه بگوید: راه سفر در پیش گرفتم تا تو را به بینم.

۳ ـ مطالبه حق، و طلبی که از کسی داشتم مرا به شهر تو آورد، بجای آنکه بگوید: آمدن من به شهر تو برای مطالبه حق بود.

برای فعل در کلام فاعلی مقدّر شود که وقتی فعل را به فاعلش نسبت دادیم از مجاز به حقیقت برگردیم[۱]. چنانکه در جملهٔ: فَمارَبِحَتْ تِجارَتُهُم، می گوئیم: مارَبِحُوا فِی تِجارَتِهِم، و در جملهٔ: یَحمی نِساءَنا ضَربٌ، می‌گوئیم: نَحمِی نِساءَنا بِضَربٍ. زیرا این موضوع در هر عبارتی و یا اسنادی نمی آید. اگر خوب دقّت کنیم خواهیم دید که در جملهٔ: اقدَمَنی بَلَدَکَ حَقٌّ لی عَلیٰ اِنسانٍ، ممکن نیست که برای فعل جمله، فاعلی را غیر از کلمهٔ (حَقٌّ) فرض کنیم. همچنین در بیت زیر:

و صَیَّرَنی هَواکَ وَبی لِحَینی یُضرَبُ المَثَلُ[۲]

محبّت تو حال و وضع مرا دگرگون ساخته و من بجهت هلاک شدن در هوای تو ضرب المثل شده‌ام.

و بیت دیگر:

یَزیدُکَ وَجهُهُ حُسناً إذا ما زِدْتَهُ نَظَرا

هر چه زیادتر به او نظر کنی چهرهٔ زیبای او حسن و جمال تازه‌تری رابه تو نشان می دهد[۳].

ملاحظه می‌کنید که در این کلام نمی توانیم ادّعا کنیم فعل (صَیَّرَنی) فاعلی داشته که این فعل از او نقل داده شده آنگاه کلمهٔ (هَویٰ) را فاعل قرار داده‌ایم، چنانکه در آیهٔ شریفه (رَبِحَتْ تِجارَتُهُم)، و جملهٔ: (یَحمی نِساءَنا ضَربٌ) این گونه عمل شده است. همچنین نمی توانیم در جملهٔ: یَزیدُکَ وَجهُهُ، برای فعل (یَزیدُ) فاعلی غیر از (وجه) بگیریم. پس ملاک و مبنای کار این می شود که معنائی که فعل بدان راجع است در کلام بطور حقیقت (نه مجاز) وجود داشته باشد. یعنی در جملهٔ: اَقدَمنی بَلَدَکَ حَقٌّ لی عَلیٰ اِنسانٍ، معنی (اقدام) بنابر حقیقت موجود باشد. و نیز در جملهٔ: صَیَّرَنی هَواکَ، معنی (صَیرورَة) و در جملهٔ: یَزیدُکَ وَجهُهُ، معنی (زیادت) بنابر حقیقت موجود باشد. و معلوم است وقتی معنی لفظ بنابر حقیقت (نه مجاز) در کلام موجود شد دیگر مجاز در خود لفظ نخواهد بود، و هنگامی که مجاز در خود لفظ نباشد ناچار در حکم و اسناد خواهد بود. این مطلب را بایستی خوب فهمید و خوب ضبط کرد تا در کار تحقیق این مباحث بصیرت کافی حاصل گردد.

از نمونه های لطیف در این باب گفتار حاجزبن عوف است.

---

۱ ـ در اسنادِ مجازی فاعل حقیقی الزامی نیست. یعنی لازم نیست کلام طوری باشد که اگر فعل را به فاعل حقیقی آن نسبت ادیم واقعاً فاعل همان باشد.

۲ ـ بیت از محمد بن ابی محمد یزیدی از قبیلهٔ ذوالرُّمّة. معجم الشعرا: ۳۵۳ ـ م

۳ ـ یعنی: نگاه کردن به سیمای زیبای او ادراک زیبائی وحسن را برای تو زیادتر می‌کند. این بیت از قصیده‌ای است به مطلع: دع الربع الّذی دثرا یُقاسی الرّیح والمطرا. منسوب به ابونواس. دیوانش (شرح صولی): ۷۵۲ ـ م

أَبـي عَـبَّـرَ الـفَـوارِسَ يَـومَ داجٍ وَعـمّـي مالِكٌ وَضَـعَ السِّهاما
فَلَـوصا حـبْتِنـا لَرَضيـتِ عَـنّـا إذا لَـم تَغْبُـقِ المِـائَـةُ الـغُلاما

۱ ـ پدر من کسی است که سواره‌های یکه تاز را در آن روز تاریک جنگ یک‌یک سان دید، و برای جنگ با دشمن آنها را آماده ساخت. و عموی من هم مالک بن ذهل است که خراج و مالیات (ربع گرفتن) را از مردم برداشت[1].

۲ ـ اگر تو با ما رفاقت و سازش می‌کردی درآن هنگام (سختی و قحطی) که شیر صد شتر حتی یک پسر بچه را سیر نمی‌کرد، از احسانها و نعمت‌های ما راضی و مسرور می شدی.

شاعر می خواهد بگوید: آن ایّام که قحطی و خشکسالی بود و پستانهای شتران از شیر باز ایستاد و شیر آنها بکلی قطع شده بود؛ تا جائی که اگر صد شتر را می دوشیدند خوراک شبانگاه یک بچه نمی شد[2]....

ملاحظه می‌کنید که در بیت بالا فعل جمله که همان (غبق) می باشد فی نفسه بنابر حقیقت استعمال شده است؛ بدون آنکه از معنی و اصلش خارج شود و در معنی کلمه دیگری در آید، و در نتیجه مجاز در خود فعل داخل شود. بلکه مجاز در این است که فعل مذکور به کلمهٔ (اِبل) اسناد داده شده، و آنرا برای (ابل) قرار داده است (بعنوان مجاز)، و اسناد فعل به کلمه‌ای همان اسناد حکم در فعل است، و در خود معنی فعل نیست.

بایستی دانست که سبب لطف کلام در این روش استعمال آن است که هر کلمه‌ای صلاحیت ندارد که این نوع مجاز یعنی مجاز در اسناد در آن بسهولت بکار رود. بلکه در بسیاری از موارد خود را محتاج می بینید که کلمه را قبلاً بصورتی که در نظم کلام می خواهید مقصود قرار دهید ساخته و آماده و شایسته برای این منظور گردانید. اگر نمونه‌ای در این باب خواسته باشید به ابیات زیر توجه کنید:

تَـنـاسَ طِلابَ الـعـامِـرِيَّـةِ إذ نَـأَتْ بِأَسجَعَ مِرقالِ الضُّحى قَلِقِ الضَّفْرِ
اذا ما أَحَسَّـتْـهُ الأَفـاعـي تَـحَـيَّـزَتْ شَواةُ الأَفاعي من مُثَلَّمةٍ سُمرِ

---

۱ ـ عَبّرَالفَوارِسَ: آنها را سنجش کرد و عدد و نیروی آنها را بدست آورد، و وقتی دشمن او را شناخت در شکست دادن دشمن حیله بکار برد تا بجانب قوم خود برگشت در حالیکه آنها هم برای دشمنان کمین گرفته بودند تا همگی بر سر دشمنان ریختند و آنها را کشتند.

یوم داجٍ، اضافه موصوف به صفت است. یعنی: روز جنگ روزی بود که از ابر تاریک شده بود. این واقعه جنگ عوف بن حارث است با بنی هلال بن عامر بن صعصعه. ن.ح

۲ ـ یعنی اگر تو در آن روزهای قحطی با ما مصاحبت و دوستی داشتی باز هم از ما خشنود می شدی، و از هر جا بود ما برای تو وسائل پذیرائی فراهم می‌کردیم.

تَجوبُ لَهُ الظَّلماءَ عَینٌ کَأنَّها زُجاجَةُ شَربٍ غَیرُ مَلأیٰ وَلا صِفرِ

۱ ـ عامریة را مطالبه مکن و او را فراموش کن. زیرا عامریة فرار کرد و دور شد با شتری تندرو؛ شتری که در گرمای ظهر با سرعتی تمام حرکت می‌کرد و کمربندش (از فرط گرسنگی) سست و رها شده بود.

۲ ـ (به همین ترتیب که حرکت می‌کرد شب که رسید) وقتی مارهای بیابان آگاه شدند از سوراخهای خود خارج شدند، مارهای زهرآگین اطراف او را گرفتند، و راه را بر او بستند.

۳ ـ چشمی که گوئی همچون جام شرابخواران که نه زیاد پر باشد و نه زیاد خالی تاریکی را برای او می شکافت و از هم جدا می‌کرد[۱].

گویندهٔ شعر شتری را توصیف می‌کند که می خواهد با نور چشمش در تاریکی ها راهی پیدا کند، و پردهٔ تاریکی را پاره نموده براه افتد. می‌گوید: اگر نور چشم شتر نبود تاریکیها چنان سد و مانعی بود که هیچ راه و چاره‌ای نداشت تا آن مانع را برطرف سازد، و راه را برای او باز کند. اینک شما می فهمید که اگر نمی‌گفت: تَجُوبُ لَهُ، یعنی (لَهُ) را معلّق به (تَجوبُ) نمی‌کرد کلمهٔ (عَین) صلاحیت نداشت که فعل (تَجُوبُ) به آن اسناد شود. و جهت مجاز که در قرار دادن (تَجوبُ) بعنوان فعل برای (عَین) آن طور که شایسته است روشن نمی شد. همچنین می دانید که اگر مثلاً می‌گفت: تَجوبُ لَهُ الظَّلماءَ عَینَهُ، این تأثیر را نداشت، بلکه معنی آن متزلزل می‌گردید، و راه فهم مقصود کلام منقطع می شد. این مطلبی است که لازم است مورد تأمّل و دقّت قرار گیرد. پس این زمینه سازی و تهیّهٔ مقدّمه در مجاز اسنادی نظیر همان استعاره است که مجاز در نفس کلمه است. ملاحظه می‌کنید؛ شما در اکثر موارد نیازمندید که برای این استعاره زمینه سازی و تهیّهٔ مقدّمه کنید، و کلمه‌ای را مقدّم آورید یا مؤخّر کنید تا بجهت آن معلوم شودشماقصد استعاره یا قصد تشبیه دارید، و راه مجاز بجانب کلمه برای شما باز شود. در این معنی به بیت زیر توجّه کنید:

و صاعِقَةٍ مِن نَصْلِهِ یَنْکَفِی بِها عَلیٰ أَرْؤُسِ الأَقرانِ خَمسُ سَحائِبا[۲]

چه آتش سوزانی (شمشیری) که پنج ابر [پنج انگشت او] با دَم تیز آن بر سرهای امثال و اقران فرو می ریزد[۳].

۱ ـ یعنی: شتر آنقدر چشمش باز و نافذ شده بود و در پی روشنی می‌گشت که گوئی می خواست پرده‌های تاریکی را بشکافد. خلاصه، مقصودش این است که بگوید: عامریّة را تعقیب مکن چون او بسیار دورشده است و آنچنان با سرعت رفته است که شترش از فرط خستگی و گرسنگی بند کمرش سست شده، وحرکت سریع روی سنگها و ریگهای بیابان پای شتر را شکافته وزخمی کرده است با آنکه شترش بسیار قوی بود.

۲ ـ از بحتری، از قصیده‌ای در مدح ابوسعید محمد بن یوسف الثغری. دیوان: ۱۷۹ـم

۳ ـ یعنی: شمشیر یا نیزه‌ای که در دست و پنجهٔ با شجاعت اوجای گرفته است همانند صاعقه‌ای آتشزا است. پنج انگشت او

شاعر در بیت فوق از کلمهٔ «خَمسُ سَحائب» انگشتان ممدوح را اراده کرده است. ولی این استعاره را دفعةً و بدون مقدّمه القاء نکرده بلکه ابتداءً معنائی را که از آن استعاره خبر دهد و بوسیلهٔ آن معنی به این استعاره استدلال کند یادآور شده، پس از آن ذکر صاعقه را به میان آورده، و بعد گفته است «مِنْ نَصْلِهِ». آنگاه روشن ساخته است که این صاعقه از دم تیز شمشیر ممدوح است. پس از آن گفته است «اَروُسِ الاَقرانِ» و بعد گفته است «خَمسُ» یعنی پنج را که عدد انگشتان است ذکر نموده، و از مجموع این کلمات غرض شاعر بیان شده است. نمونهٔ دیگر بیت زیر است:

فَـاِنْ تَـعـافُـوا الـعَـدلَ والإیـمـانـا   فَـاِنَّ فـی أیـمـانِـنـا نـیـرانـا

اگر آنها عدالت و انصاف و ایمان را ناخوش دارند بدانند که در دستهای ما شمشیرهائی است که در تیزی و درخشندگی همچون شعله های آتش است.

شاعر می خواهد بگوید که: در دستهای ما شمشیرهائی است که شما را با آن شمشیرها خواهیم زد. ملاحظه می‌کنید که اگر جملهٔ اوّل یعنی «فَاِنْ تَعافُواالعَدلَ وَالإیمان» را ابتدا نمی‌گفت، و در همین کلام دلالتی وجود نداشت که جواب جملهٔ اوّل این باشد که آنها جنگ خواهند کرد و دشمن را با شمشیر به اطاعت وادار خواهند ساخت، و نیز اگر جملهٔ «فَاِنَّ فی اَیمانِنا» در کلام نبود مراد شاعر بهیچ وجه معلوم و مفهوم نمی شد. و شاعر هم اجازه نداشت کلمهٔ نیران را برای شمشیر استعاره آورد. زیرا آنچه را که مقصودش بود از کلام فهمیده نمی شد اگر چه می‌گفت: فی اَیدیهِم سُیوفٌ تَلْمَعُ، کَأَنَّها شُعَلُ النیرانِ[1]. چنانکه شاعر گفته است[2]:

نـاهَضْـتُـهُـم و الـبـارقـات[3] کَـأَنَّـهـا   شُـعَـلٌ عَـلـیٰ أیـدیـهِـمُ تَـتَـلَـهَّـبُ

من به مبارزهٔ آنها بپا خاستم [و در برابر شمشیرهای آنها پایداری کردم]؛ شمشیرهای صیقلی شده‌ای که برق می زد، و چون شعله های آتش در دستهاشان زبانه می‌کشید.

مسلّماً این تشبیه به آن قوّت و درجه ای که با اطلاق فهمیده می شود نمی رسد؛نظیرهمان فهم و دراکی که از جملهٔ:رأیتُ اَسَداً، برای ما حاصل می‌گردد که مقصود بیان شجاعت است بطور کامل. یا از جملهٔ: لَقیتُ شَمساً وبَدراً،که مقصود بیان حسن و جمال است به حدّ کمال.

از نمونه هائی که مجاز در آن بطریق اسناد و حکم است بیتی است از خنساء:

که در جود و سخاوت همانند پنج ابر پر آب اند. بیت در معاهد التّنصیص، ۲ : ۱۳۱- منسوب است به بعض عرب.

۱ - در دستهای آنها شمشیرهائی است که مانند شعله های آتش می درخشد.

۲ - از بحتری است. از قصیده‌ای در مدح اسحاق بن ابراهیم مصعبی. دیوانش، ۱ : ۷۵-م.

۳ - بارق: هر ابری که برق دارد و بارانریز است. بارقة، به ابری که چنین باشد گویند، و بمعنی شمشیر تیز نیز آمده است.

تَرتَعُ ما رَتَعَتْ حَتّیٰ اِذَا ادَّکَرَتْ فَـاِنَّـهـا هِـیَ اِقـبـالٌ و اِدبـارٌ[۱]

این شتر با آزادی و آسایش تمام می چرد و مـی خورد تا وقتی کـه گمشده اش را بخاطرنیاورده است. ولی وقتی گمشده اش بـخاطرش آمد آن وقت است کـه با حیرت و سرگشتگی تمام، کارش تنها آمدن و رفتن می شود. [حیرت زده می آید و سرگشته می رود[۲].].

شاعر از کلمهٔ اقبـال و ادبار غیر از معنی این کلمه را اراده نکرده است که مجاز در نفس کلمه آورده باشد. بلکـه مجاز را برای معـنـی کثرت عمـل آمدن و رفتن، و برای غـلبهٔ این عمـل و اتّصال و دوام آن آورده است، و اینکه حیوان را بگونه ای معرّفی کند که بگوید: گوئی از همین عمل آمدن و رفتن بزرگ و تناور شده اسـت. مـعلوم است که اگر کلمهٔ اقبال و ادبار را برای مـعنائی غیر از این دو معنی که در لـغت جهت آنهـا وضع شده است استعاره کرده بود در آن صورت استعاره در نفس کلمه بود، در حالی که کـاملاً روشن است که این استعاره از آنچه شاعر اراده کرده است در کلمه و لفظ نبوده است.

البتّه چنین نـیست که بگوئیم ایـن استعاره نظیر همـان جملاتی است که در آنهـا مضـاف را حذف می‌کنند، و مضاف الیه جانشیـن آن می شود. مـانند قول خدای عزّ و جلّ: و اسْأَلِ القَرْيَةَ. و مانند شعر نابغهٔ جعدی:

و کَیـفَ تُـواصِـلُ مَـن أَصْبَحَتْ خُـلالَـتُـه[۳] کَـأَبِـی مَـرحَـبِ

چگونه با کسی که دوستی او مانند دوستی ابو مرحب است پیمان رفاقت می بندی؟

و نیز گفتار الاعرابی:

۱ـ بجای (مـارتعت) ما غفـلت نیـز آمده اسـت. کلام در وصف شـتر اسـت، و تمثیلی است که خنساء در آن حکایت از نفس وحال خـویش می‌کنـد در حزن و انـدوه بر برادرش، وضـع خودش را بـه اینگـونه کـه ازفرط حیـرت وشدّت و پریشانی دائـماً می آید و می رود توصیف می نماید. بیت ما قبل آن این است:

و مـا عـجـول عـلَـی بَـوٍّ تـحِـنُّ لَهُ لَـهـا حـنـیـنـان إعـلانٌ و إسـرارُ

عجول: گاو یا شتری که بچه اش مرده ودر نتیجه پریشان خاطر شده است. بو: پوست بچه شتری که مرده است، مقداری کاه در آن می ریزند تا مادرش با آواز و حنین خود به آن دلخوش گردد و در نتیجه شیر بدهد (لذا می‌گوید حیوان دو نوع جنین دارد: گاه پنهان است و گاه آشکار. ش

۲ـ شاعر می خواهد بگوید: من مانند شتری هستم که ازفرط دلدادگی و سرگشتگی مرتباً می آید و می رود. من در غم و اندوه برادرم و به یاد او و یاد خاطرات او و دیدن جای خالی او پریشان و حیران می آیم ومی روم.

بیت از قصیدهٔ مشهور اوست در رثاء برادرش (صخر). دیوانش: ۴۸-م.

۳. «خَلالَة» به تثلیث خاء یعنی دوستـی و یکدلی. یعنی: کَخُلالَة ابی مَرحب. گـفته اند که ابومرحب مردی زیبا چهره بـوده ولی باطنی نداشته است. بیت در دیوان نابغه، ص ۲۶-م

حَسِبْتَ بُغَامَ راحِلَتی عَناقاً وَ ما هِیَ وَیْبَ[۱] غَیْرِکَ بِالعَناقِ[۲]

صدای شترمرا صدای بزغاله پنداشتی. نه، چنین نیست. وای بر تو (بلا و ناگواری برای غیر تو باشد.) این راحلهٔ من بزغاله نیست.

اگر چه دیده‌ایم عده‌ای این نوع استعاره را در باب حذف مضاف ذکر می‌کنند و می‌گویند: «بیت مورد بحث در تقدیر: (فَإنَّما هِیَ ذاتُ إقبالٍ و إدبارٍ) می باشد بدین بیان که مضاف محذوف از آیهٔ شریفه و از دو بیت مذکور و نظائر آن در حکم کلمه‌ای است که از لفظ کلام حذف می شود ولی در معنی کلام منظور و مقصود قرار می‌گیرد، مانند حذف مبتدا یا خبر وقتی که در کلام قرینه ای دالّ برآن موجود است. و مثل سایر کلماتی که وقتی حذف می شوند درحکم منطوق و ملفوظ اند». ولی مطلب در بیت خنساء این چنین نیست. زیرا اگر مقصود واقعی شاعر را در این بیت بطریقی که می گوئیم، یعنی بصورت «فَإنَّما هِیَ ذاتُ إقبالٍ و إدبارٍ» در آوریم می بینیم که معنی شعر خنساء را از جانب خودمان خراب کرده‌ایم، و آنرا بصورت معنی بی ارزش و پیش پا افتاده و کلام ناچیز و پستی درآورده ایم، و راه همان فردی را رفته‌ایم که گمان می‌کرد در بیت متنبّی که گوید:

بَدَتْ قَمَراً و مالَتْ خُوطَ بانٍ و فاحَتْ عَنْبَراً، وَ رَنَتْ غَزالا[۳]

کلمهٔ «مثل» محذوف و در تقدیر می باشد. یعنی معنی بیت چنان است که بگوئیم: بَدَتْ مِثلَ قَمرٍ و مالَتْ مِثلَ خوطِ بانٍ و فاحَتْ مِثلَ عنبرٍ وَرَنَتْ مِثلَ غَزالٍ.

امّا بر این فرض با کلامی مواجه شده‌ایم که سست و بیمعنی است، و راهی را رفته‌ایم که بلاغت را از شکوه و ارجش بر کنار می دارد، و از مقام و موقعیّتش تنزّل می دهد، وچهرهٔ ماراهم از محاسن و لطائف این علم برمی‌گرداند، و خلاصه، باب معرفت به امر بلاغت و معرفت به دقائق این علم را بر روی ما می بندد. علّت در این مورد آن است که تقدیر مضاف در بیت خنساء بر این مبناست که: اگر کلام بر ظاهرش استعمال می شد، و به مبالغه و مجاز گوئی که ما آنرا ذکر کردیم قصد نمی شد، و شتر چنین توصیف می شد که گوئی کارش تماماً آمدن و رفتن است، و تا آنجا که

---

۱ - شتر آبکش خود را در شب خوابانید. حیوان فریاد بر آورد. پس گرگی آمد و گمان کرد بزغاله است و آن صوت و فریاد از بزغاله است. شاعر می‌گوید تو گمان کردی که فریادِ شتر من آواز نرم بزغاله است. «وَیْبْ» از جهت معنی و وزن و استعمال مانند «وَیل» است. ش

۲ - عَناق، به فتح عین، بزغاله ماده را گویند. و بُغام، به ضمّ باء، یعنی فریاد کردن گاو و گوزن و بزکوهی.

۳ - از قصیده‌ای در مدح بدر بن عمّار بدین مطلع:

بِقائی شاءَ لَیسَ هُمُ ارتِحالا و حُسنَ الصَّبرِ زمّوا الا الجِمالا

دیوان (شرح واحدی): ۲۱۷- م

از این دو کار جسیم و تناور شده است، اگر کلام خنساء بر اساس این معنی و مقصود بود حقّ آن بود که در کلام لفظ (ذات) آورده شود، و بگوید: اِنّما هِیَ ذاتُ اِقبالٍ و اِدبارٍ. امّا اینکه شعر مورد بحث به این صورت که ما می‌گوئیم موضوع باشد برای منظور و معنائی که شاعر اراده کرده است، و بمنزلهٔ منطوق به[1] باشد، حتّی احساس ما از این شعر نظیر همان احساسی باشد که از بیت: حَسِبْتَ بُغامَ راحِلَتی عَناقا، داشتیم (که گفتیم مقصود: حَسِبْتَ بُغامَ راحِلَتی، بُغامَ عَناق است) بایستی بگوئیم که این فرض و این ادّعا در نظر آنها که صاحب ذوق سلیم و معرفت‌اند، و به اصل و نسب معانی آشنائی کامل دارند بهیچ وجه جایز و روا نیست و در نظر آنها کوچکترین ارزش و اعتباری ندارد.

در تکمیل فصل بیست و چهارم، و مقدّمه ورود در بحث «کنایه و تعریض»

این مطلبی است که من در گذشته روی آن کار کرده‌ام، ولی آنرا در اینجا نیز آورده‌ام زیرا با موضوعی که ما را بر آن داشته است راجع به آن سخن بگوئیم ارتباطی دارد:

قول خدای تعالی: اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَذِکرىٰ لِمَن کانَ لَهُ قَلبٌ. یعنی: در این آیات آلهی تذکر و تنبّه است برای کسی که قلب خود را به کاری که خدا برای همان کار آفریده است وادارد [یعنی در راه تدبّر و تفکّر در اموری که شایان دقّت و تأمّل است]. بنابراین اساس معنی در آیهٔ شریفه بر این است که: فردی که مطلب را نمی‌گیرد، و حقیقت را نمی شنود، و اندیشه نمی‌کند مانند کسی است که قلب ندارد. زیرا فاقد استفاده از آن شده است، و آنچه را که برای قلب سودمند و مطلوب او است از دست داده است. و مانند کسی است که از چشم و گوش خود استفاده نمی‌کند، و در مطالبی که چشم و گوش به آن ارتباط می یابد فکر خود را بکار نمی اندازد، و ازدیدن چیزهایی که دیدنی است و شنیدن چیزهائی که شنیدنی است بهره و نتیجه‌ای نمی‌گیرد، و بمنزلهٔ کسی است که نه گوش دارد و نه چشم.

امّا رأی آن کس که آیهٔ شریفه را بگونه دیگر تفسیر کرده و گفته است:

مَن کانَ لَهُ قَلبٌ، یعنی: مَن کانَ لَه عَقلٌ، صحیح است بشرط آنکه آیهٔ شریفه این دلالت را

---

۱ - یعنی بمنزلهٔ آن باشد که لفظ ذات، در جمله ذکر شده است.

بصورت کلّی و مجمل اراده کرده باشد. ولی اگر معنی کلام خلاف معنی ظاهرش گرفته شود که حتّی بگوئیم کلمهٔ (قَلب) اسم است برای عقل (چنانکه افراد بیمایه و توخالی و کسانی که روش سخن گفتن را نمی دانند این توهّم را می‌کنند) بایستی گفت که این سخنی است باطل که منتهی به ابطال غرض اصلی آیه می شود، و کار به تحریف کلام از صورت اصلی، و ازاله معنی از مسیر حقیقی آن می‌کشد. زیرا هدف آیه تشویق و تحریض به فکر کردن، و سرزنش نسبت به ترک اندیشه و دقّت است. و می خواهد کسانی را که در تفکّر و تدبّر قصور می‌کنند، و به آن بی اعتنا و از آن غافل اند مذمّت نماید. و این مقصود حاصل نمی شود مگر به همان طریقی‌که در سطور گذشته بیان داشتیم. یعنی بگوئیم: کسی که بوسیلهٔ قلبش درپی فهم نمی رود، و دقّت و تفکّر نمی‌کند گوئی دارای قلب نیست، و چنان است که بصورت جماد درآمده است، و همچون مرده‌ای است که احساس و ادراک ندارد. آنها که کلمهٔ (قلب) را در آیهٔ شریفه بمعنی (عقل) تفسیر کرده‌اند روش تحقیقشان روش کسی است که جملهٔ: هذا بَیِّنٌ لِمَن کانَتْ لَه عَینٌ و لِمَن کانَ لَهُ سَمعٌ، را تفسیر به: عَلَیهِ العَینُ والسَّمعُ، کرده‌است. و کلمهٔ «عَمیٰ و صَمَم و مَوت» را در وصف کسی که به جهالت توصیف می شود بر مجرّد جهل تفسیر نموده، و همهٔ اینها را بر ظاهر معنی جاری ساخته است.

و از عادات این قوم، یعنی کسانی که در کار تفسیر بدون علم وارد می شوند این است که همیشه در مورد الفاظی که بر اساس مجاز و تمثیل وضع شده است خیال می‌کنند این الفاظ بر ظاهرشان دلالت دارند. این افراد با این روش معنی و مقصود کلام را فاسد می نمایند، و هدف گوینده را باطل می سازند. اینها هم خودشان و هم کسانی را که مطالبی از زبان آنها می شنوند از ادراک مقام و موقعیّت و شرافت بلاغت بی بهره می نمایند. و نهایت تعجّب شما از اینها وقتی است که در باب وجوه کلام شروع به صحبت می‌کنند، و در مطالبی بیفایده بسیار سخن می‌گویند. آن وقت است که می بینید آنچه از جهل و نادانی بخواهید اینها با بشر را ساز کرده‌اند، وآنچه از گمراهی بخواهید آتش آنرا از چوب آتش زنه برافروخته‌اند. از خدای تعالی بخواهیم که ما را از این لغزشها مصون بدارد، و توفیق فهم عنایت فرماید.

پایان فصل بیست وچهارم

خلاصهٔ فصل بیست و پنجم

گفتار در کنایه و تعریض (بحث دوم)

از صفحهٔ ۲۳۶ تا صفحهٔ ۲۴۲ - کتاب دلائل الاعجاز

همان طور که وقتی خود صفت در کلام صریحاً ذکر نمی شد و کلماتی غیر از صفت دلالت بر آن می‌کرد برای موقعیّت صفت شکوه و لطافت بیشتری پدید می آمد، در اثبات صفت هم برای شیئی که این صفت را برای آن اثبات می نمائیم اگر آن را بطریق کنایه و اشاره به شنونده القا کنیم کلام دارای مزیّت و حسن و طراوتی خاصّ می شود. مثلاً برای آنکه صفتی از صفات ممدوح را اثبات کنند بجای اینکه آن صفت را در خود ممدوح قرار دهند با آوردن آن صفت در چیزی که شامل ممدوح است و با او پیوستگی دارد کنایه می آورند؛ البتّه با لطافتی خاصّ و بنحوی که پوشیده و دقیق باشد.

نمونهٔ ۱ - گفتار زیاد اعجم:

إنَّ السَّماحَةَ وَالمُروَّةَ وَالنَّدیٰ ‌‌ ‌ فی قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلیَ ابنِ الحَشْرَجِ

خوشروئی و مردانگی و بخشش در زیر گنبدی که بر بالای سر ابن حشرج بنا شده گرد آمده است. شاعر وجود صفات مذکور را در قُبّه‌ای بنا شده بر بالای سر ممدوح کنایه کرده است از وجود این صفات درخود ممدوح.

همان طور که از خصوصیّات کنایه در نفس صفت این است که بصورتهای مختلف می آید، از خصوصیّات دیگرش نیز آن است که اگر کنایه در طریق اثبات صفت برای موصوف قرار گیرد بر اساس همین تعریف و قاعده آورده می شود؛ علاوه بر آنکه در اثبات صفت بایستی امری باشد که تناسب را ایجاد کند، چنانکه در کنایه از نفس صفت وجود صفت داشت. این موضوع را در بیت زیر، از یزیدبن حکم که در آن یزیدبن مهلّب را مدح کرده در حالی که به زندان حجّاج بوده است ملاحظه می‌کنید، و می بینید که بیت او نظیر بیت زیاد اعجم است:

أصْبَحَ فی قَیدِکَ السَّماحَةُ وَالْمَجْـ ‌ ‌ ـدُوَ فَضْلُ الصَّلاحِ والحَسَبُ

امروز، سماحت و شرافت و فضل و شایستگی و حسب، همه به زنجیر و کمند توآمده‌اند. موقعیّت کلمهٔ (قَید) در این بیت همان موقعیّت کلمهٔ (قُبّة) در بیت زیاد اعجم است.

از نمونه های اثبات صفت بطریق کنایه و تعریض جمله ای است رایج که می‌گویند: اَلمَجدُ بینَ ثَوبَیهِ، والکَرَمُ فی بُردَیْهِ. گوینده این عبارت برای اثبات این دو صفت در ممدوح موضوع را پیوند می دهد به قرار دادن این دو صفت در لباسی که ممدوح می پوشد، چنانکه زیاد اعجم برای اثبات آن صفات در ممدوحش به همین گونه مطلب را پیوستگی داده بود. و از این نمونه است جمله: و حَیْثُ ما یَکُ اَمرٌ صالِحٌ تکُنِ. یعنی هر جا که کار شایسته ای باشد تو همانجائی.

البته این طور نیست که بگوئیم در تمام نمونه های اثبات صفت برای موصوف تناسب وجود دارد، یعنی شعرای دیگر هم مثلاً صفت جود و کرم را بعلّت بیماری ممدوح در چهرهٔ بیمار معرفی کنند چنانکه بحتری اینگونه آورده است:

ظَلَلْنا نَعُودُ الجُودَ مِن وَعْکِکَ الّذی وَجَدْتَ و قُلنا: اعْتَلَّ عُضوٌ مِنَ المَجدِ

ما بجهت کسالتی که تو بدان مبتلا شدی مرتّباً به عیادت جود و کرم رفتیم، و گفتیم که: عضوی ازاعضای جود و کرم بیمار شده است. گرچه مقصود شاعر اثبات مجد و سخاوت برای ممدوح بوده، ولی نمی توان گفت این بیت نظیر بیت زیاد اعجم است. چنانکه نمی توان گفت: و کَلبُکَ آرأفُ بِالزّائرینَ، نظیرجملهٔ: مَهزُولُ الفَصیلِ،است با اینکه هدف در هر دو اثبات مهمان نوازی است. پس پیروی کنایات بر معنی واحد موجب تناسب آنها با یکدیگر نمی شود.

نوع دیگری که‌از نمونه های‌این‌قسم‌است،و دارای‌معنی‌بسیار لطیف‌و کم‌نظیر است این ابیات‌است:

سَألتُ النَّدیٰ وَالجُودَ، مالی أراکُما تَبَدَّ لتُما ذُلّاً بِعزٍّ مُؤَبَّدِ؟

و ما بالُ رُکْنِ المَجدِ اَمسیٰ مُهَدَّماً؟ فَقالا: اُصِبْنا بِابنِ یَحییٰ مُحَمَّدِ

فَقُلتُ: فَهَلاّ مُتُّما عِندَ مَوتِهِ؟ فَقَد کُنتُما عَبدَیهِ فِی کُلِّ مَشهَدِ

فَقالا: أقَمْناکَی نُعَزّیٰ بِفَقْدِهِ مَسافَةَ یَومٍ، ثُمَّ نَتْلُوهُ فی غَدِ

۱ ـ از جود و کرم سؤال کردم: علّت چیست که می بینم شما ذلّت را در برابر عزّت دائم بدل قبول کردید؟

۲ ـ چه بود که آن اساس مجد و بزرگواری ویران شد؟ پاسخ چنین دادند که: ما در مرگ محمدبن یحیی برمکی مصیبت زده شدیم.

۳ ـ گفتم: پس چرا شما هنگام مرگ او جهان را وداع نکردید، و حال آنکه هر دو در هر مجلس و محفلی که محمدبن یحیی بود همچون دوبنده در برابر او حاضر بودید؟

٤ ـ جواب دادند: ما در جهان ماندیم تا بسبب از دست دادن محمدبن یحیی باندازهٔ یک روز عزاداری کنیم. البته فردا در پی او خواهیم رفت.

پایان خلاصهٔ فصل بیست وپنجم

فصل بیست و پنجم

درباب کنایه و تعریض (بحث دوم)

مبحثی را که اینک می خواهیم بررسی کنیم گفتاری است از بحث کنایه و تعریض که راه آن دقیق و مأخذ و منشأ آن لطیف است: عدّه‌ای از اهل ادب را می بینیم همان گونه که در مورد خود صفت عمل می‌کنند، یعنی صفت را در طریق کنایه و تعریض بکار می برند در مورد اثبات صفت برای موصوف نیز همین راه را می روند. و هنگامی که این روش را بکار می بندند می بینیم در کلام زیبائیهائی پدید می آید که چشم را خیره می سازد، و نکته های لطیف و دقیقی بوجود می آید که انسان را از توصیف آن عاجز می‌کند. در این نوع کلام اشعاری عالی و رسا و عباراتی سحرانگیز را می یابیم ، و بلاغت را در درجه‌ای مشاهده می کنیم که تنها شاعر استاد و توانا و گوینده فصیح و بلیغ می تواند بوسیلهٔ آن کمال یابد؛ همان طور که وقتی خود صفت در جمله صریحاً ذکر نمی شد، و بی پرده در کلام نمی آمد، و کلماتی غیر از صفت دلالت برآن می نمود، و برای موقعیّت صفت شکوه و فخامت و لطافت بیشتری ایجاد می کرد در اثبات صفت هم برای شیئی که این صفت را برای آن اثبات می نمائیم، وقتی آن شئ را صریحاً به شنونده القا نکنیم، بلکه بطریق کنایه ورمزواشاره به آن قصد کنیم،این کلام نیز دارای فضیلت و مزیّت و حسن و طراوتی می شود که اندک آن کم نیست، و درجهٔ امتیاز آن هم مجهول و مبهم نمی باشد.

شرح مطلب: بعضی گویندگان که می خواهند کسی را مدح و توصیف کنند، و وصف ارزنده‌ای را برای او اثبات نمایند از تصریح به آن صفت خودداری کرده بجای اینکه آن صفت را در خود ممدوح قرار دهند با آوردن آن صفت در چیزی که شامل ممدوح است و با او ارتباط دارد کنایه می آورند، و مطلب را اجمالاً با لطافتی خاصّ به آن هدف منظور یعنی اثبات صفت برای ممدوح متّصل می نمایند؛ البتّه نه بطریق آشکار بلکه بنحوی که پوشیده و خفیّ و دقیق است. مثال آن گفتار زیاد اعجم[1] است:

---

۱ ـ اعجم نامیده شده بجهت لکنتی که در زبان داشته است یا بلحاظ آنکه در فارسی پرورش یافته است. عبدالله بن حشرج به سخاوت وجود معروف بوده است. معاهد التنصیص، ۲: ۱۷۳ـ م

إنَّ السَّماحَةَ والمُروءَةَ والنَّدیٰ

فی قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَی ابنِ الحَشْرَجِ

خوشروئی و مردانگی و کرم در داخل گنبدی گرد آمده و بر بالای سر ابن حشرج افراشته شده است.

چنانکه پوشیده نیست، شاعر خواسته است در این بیت اوصاف مذکور را بعنوان خصلتهای خاصّ برای ممدوح خود اثبات کند، و خواسته است بگوید که این صفات بصورت طبیعت ثابتی در او وجود دارد، لکن از تصریح خودداری کرده است، و مثلاً نگفته است: «إنَّ السَّماحَةَ وَالمُروءَةَ والنَّدیٰ لَمَجمُوعَةٌ فِی ابنِ الحَشرَجِ، و مَقصورةٌ عَلَیه وَ مُختَصَّةٌ به. و نظائر این عبارات که در اثبات اوصاف برای مذکورین به آن اوصاف روشن و صریح است. شاعر از تصریح خودداری کرده و بطوری که ملاحظه می‌کنیم معنی را با کنایه واشاره بیان داشته است. یعنی وجود صفات را در قُبّه ای بنا شده بر بالای سر ممدوح تعبیر کرده است.

و از این راه خصال ممدوح را معرّفی نموده و به این طریق کلام خود را بصورتی جزیل اظهار داشته است. و بطوری که می بینیم فخامت و عظمت خاصّی را در سخن آشکار ساخته است. حال اگر این واسطه را از میان برمی داشت کلام او جز یک جمله بی نشان و بی ارج، و جز یک مطلب سادهٔ مبتذل چیز دیگری نمی شد. این صنعت در راه اثبات صفت برای موصوف نظیر همان صنعت است در معانی که از معانی دیگر بصورت کنایه می آیند. مانند گفتار زیر:

و ما یَکُ فِیَّ مِن عَیبٍ فَإنّی

جَبانُ الکَلبِ مَهزولُ الفَصیلِ[1]

هر عیبی که در من وجود دارد باشد، ولی من این صفت را دارم که سگ [در خانه ام] ترسو و بچه شترهایم لاغر و نحیف اند[2].

پس همان طور که این بیت از بهترین و برگزیده‌ترین نمونه شعر است؛بدان لحاظ که شاعر برای تعاریف خود در مهمان نوازی به ترسو بودن سگ و لاغری شتر بچه کنایه کرده، و تصریح را رها نموده است، و مثلاً نگفته است: قَد عُرِفَ اَنَّ جَنابِیَ[3] مألوفٌ و کَلبی مؤَدَّبٌ لایَهِرُّ فی وُجوهِ مَن

۱ - بیت در حماسه (شرح مرزوقی)، ٤ : ١٦٥٠- الصناعتین: ۳۵۱- العمدة، ۱ : ۳۱۸،بدون آنکه منسوب به شاعری شده باشد. م

۲ - یعنی : مهمانهای زیاد نزد من می آیند، و من این سگ را آنچنان تربیت کرده‌ام، و از امروز پارس کردن او را منع نموده‌ام که کاملاً ترسو شده است. و آنقدر با شیر شترانم از مهمانها پذیرائی کرده‌ام که به نوزادهای خود شتران شیر نرسیده است، و در نتیجه لاغر و ضعیف مانده اند.

۳ - جَناب، یعنی: آستان، پیشگاه، حضرت.

یَغشانی[1] مِنَ الاَضیافِ. وَ اِنّی اَنحَرُالمَتالی[2] مِن اِبلی و اَدَعُ فِصالَها هَزلی[3]، بیت زیاد اعجم هم برای ما جالب و لطیف است. زیرا به وجود سماحت و مروّت و کرم در قُبّهٔ بنا شده بر بالای سر ممدوح از اثبات مجموع این صفات در ممدوح کنایه کرده است.

و همان طور که از خصوصیّات کنایه واقع در نفس صفت این است که بصور مختلف می آید، از خصوصیّات دیگر کنایه نیز این است که اگر در طریق اثبات صفت برای موصوف واقع شود بر اساس همین قاعده می آید. البتّه در اینجا تناسب نیز وجود دارد؛ همان گونه که در کنایه از خود صفت وجود داشت.

شرح مطلب: شما دقّت کنید به بیت یزیدبن الحکم که بوسیلهٔ آن یزیدبن مُهَلَّب را مدح کرده در حالی که یزید در زندان حَجّاج بوده است. می بینید که آن بیت نظیر بیت زیاد اعجم است. اینک بیت یزیدبن الحکم[4]:

اَصبَحَ فی قَیدِکَ السَّماحَةُ وَالْمَجْـ ... دُو فَضْلُ الصَّلاحِ والحَسَبِ

امروز سماحت و شرافت و فضل و شایستگی همه درزنجیر و کمند تو آمده است.

با کمی تأمّل متوجّه می شوید که موقعیت کلمهٔ (قَید) در بالا همان موقعیت کلمه (قُبَّة) در بیت زیاد اعجم است. کما اینکه جملهٔ (جَبانُ الکَلْب) هم نظیر جملهٔ (زَجَرتُ کِلابی اَن یَهِرَّ عَقُورُها)[5] است. زیرا ترس سگ تنها بدان جهت بوده که آن زجر و منع دوام و استمرار داشته، حتی این تربیت، سگ را از عادت خودش خارج کرده است؛ یعنی عادت فریاد کردن و پارس نمودن در برابر کسی که به خانه صاحب او نزدیک می شود. و نیز وقتی به جملهٔ «مَهزُولُ الفَصیل» دقّت می کنید می بینید این جمله هم نظیر جملهٔ «اِبن هَرمَة» می باشد که می گوید: (لا اُمتِعُ العُوذَ بِالفِصالِ) وخلاصه، وقتی به گفتار نُصَیب[6]

۱ـ یَغشانی، یعنی: مهمان بر من وارد می شود.

۲ـ المتالی: شترهای بچه دار. تلوالناقة: بچه شتری که دنبال مادرش راه می رود. م [آتْلَتِ النّاقَةُ: شتر ماده بچه دار شد.ح ـ ن]

۳ـ هَزلیٰ، جمع است. مفرد آن «هَزیل» یعنی، لاغر و نحیف.

۴ـ یزید بن حَکم. شاعر اموی است. حجاج او را در ناحیه ای از فارس حکومت داد ولی قبل ازآن که به آنجا رسد معزولش نمود. اغانی، ۱۲: ۲۸۹ـم

۵ـ یعنی: سگهای خانه ام را طوری تربیت کرده ام که عقور [غیر معلم] آنها هم بر کسی پارس نمی کند. مصراع اوّل این بیت چنیز است:

رَفعتُ لَه ناری فَلَمّا اهتَدیٰ بها ـ این بیت از [عوف بن اَحوَص] است،شاعر عصر جاهلی که در واقعهٔ شعب جبله با پدرش که پسر عم طفیل [پور عامر بن طفیل] بود حضور داشت. م

۶ـ نُصَیب بن ریاح مولای عبدالعزیز بن مروان، و اوغیر از نصیب مولای مهدی است. الشعر والشعراء: ۴۱۰ـم

توجّه می‌کنید که گوید:

لِعَبدِالعَزیزِ عَلیٰ قَومِهِ وَغَیرِهِمُ مِنَنٌ ظاهِرَه
فَبابُکَ اَسهَلُ اَبوابِهِم و دارُکَ مَأهولَةٌ عامِرَه
و کَلْبُکَ آنَسُ بِالزّائِرین مِنَ الاُمِّ بِالاِبنَةِ الزّائِرَه

ادراک می‌کنید که نظیر بیت زیر می باشد:

یَکادُ اِذا ما اَبْصَرَ الضَّیفَ مُقْبِلاً یُکَلِّمُهُ مِن حُبِّهِ وَ هُوَاَعْجَمُ[۱]

۱ ـ عبدالعزیز به خویشان و غیر خویشان احسانهائی دارد آشکارا.

۲ ـ ای عبدالعزیز آمدن به در خانه تو راحت‌تر است از رفتن به در خانه دیگران، و خانه تو همیشه پر نعمت و برکت است.

۳ ـ سگ در خانه تو نسبت به مهمانان و ملاقات کنندگان تو با محبّت‌تر است از مادری که دخترش را ملاقات می‌کند.

بیت اخیر: او در مهمان نوازی چنان است که سگ در خانه اش ـ وقتی می بیند مهمان از دور نمایان می شود از فرط محبت به میهمان نزدیک است بزبان آید، و با او سخن بگوید؛ با آنکه حیوانی است بی زبان.

با اندک ملاحظه پی می برید که میان دو مثال اخیر قرابتی است شدید و تناسبی است متّصل و پیوسته. و اگر شدّت تناسب این دو بیت را بخواهیم تصویر کنیم بایستی بگوئیم به همان شکل بیت زیاد اعجم و بیت یزیدبن الحکم است.

از نمونه های اثبات صفت بطریقه کنایه و تعریض جمله ای است رایج که می‌گویند: اَلْمَجدُ بَینَ ثَوبَیهِ والکَرَمُ فی بُردَیْهِ[۲]. توضیح آنکه قائل این کلام جهت اثبات مجد و کرم برای ممدوح، موضوع را به قرار دادن این دوصفت در لباسی که ممدوح می پوشد اتّصال می دهد. کما اینکه زیاد اعجم جهت اثبات سماحت و مروّت و کرم برای ابن حشرج به همین ترتیب مطلب را متّصل نمود. یعنی صفات را در قُبّه ای قرار داد که ممدوح در آن می نشیند. و از این نمونه است جملهٔ: «و حَیثُ ما یَکُ اَمرٌ صالِحٌ تکُنِ[۳]» نمونهٔ دیگر در این معنی بیت زیر است:

---

۱ ـ از ابراهیم بن هَرْمَة. دیوان: ۱۹۸ـ البیان والتبیین، ۳: ۲۰۵ـم

۲ ـ نظیر این معنی جمله ای است معروف که در وصف سیدالشهداء سلام اله علیه گفته شد؛ از شجاعت شگفت آوری که حضرت در روز عاشورا از خود نشان داد: اِنَّ نَفسَ اَبیهِ فی جَنْبَیهِ.

۳ ـ یعنی: هر جا کار شایسته و ارزنده ای است تو آنجائی. مصراع اوّل آن این است:
هناک رَبُّکَ ما اعطاک مِن حَسَنٍ وَحَیثُما یک
بیت از زهیر اَبی سُلمی از قصیده ای در مدح هـرم بن سنان بن ابی حارثه. دیوان: ۱۲۳ـم

یَصیـرُ اَبـانٌ قَـریـنَ السَّـمـا ... حِ وَالمُکْرَماتِ مَعاً حَیثُ صارا[1]

آبان با کرم و بزرگواری قرین است. این صفات عالی و آبان هر جا هستند همیشه با هم اند.

و گفته ابونواس:

فَمـا جـازَهُ جُـودٌ ولاحَـلَّ دونَـهُ ... وَ لٰکِـنْ یَصیرُ الجُودُ حَیثُ یَصیرُ

هیچ کرم وجودی از او جلو نیفتاده و هیچ کرم و جودی بدون او در جائی وارد نشده است. بلکه هر جا که او حرکت می‌کند جود و سخاهم همانجا می رود[2].

در تمام این مثالها گوینده برای اثبات صفتی در ممدوح، موضوع را به اثبات آن صفت در محلی که ممدوح آنجاست مرتبط می‌کند. و اگر به قوت بیان شنفری توجّه کنید می بینید که با چه ظرافتی زنی را به عفت وپاکدامنی توصیف می نماید:

یَبیتُ بِمَنجاةٍ مِنَ اللَّومِ بَیتُها ... اذا ما بیُوتٌ بِـالمَـلامَةِ حُـلَّتِ[3]

در آن هنگام که خانواده هائی،در برابر بدگوئی مردم قرار می‌گیرند. خانه این زن دور و بر کنار از هر نوع پستی و خواری پایدار می ماند.

می بینید که شاعر در همان معنی بیت زیاد اعجم گام برمی دارد. یعنی خود را بدین ترتیب مرتبط به مقصود ساخته که برای نفی خواری و پستی از دامن پاک آن زن، و دور داشتن او از هر نوع پستی و ذلّت این صفت را از خانه او نفی کرده، و میان خانه و خواری جدائی انداخته است. روش او در اینجا همانند روش زیاد اعجم است با این فرق که شاعر در اینجا نفی می‌کند ولی در بیت زیاد، صفت اثبات می شود. و این فرقی است نه درموضع جمع.و لذا این فرق مانع نمی شود که هر دو مثال از نصاب و ملاک واحدی باشند.

از نمونه های دیگری که درحکم مناسب با بیت زیاد و امثال اوست [گرچه درصورتی بدیعتر بکار رفته است] گفتار حسّان است (رضی الله عنه):

بَنَی الْمَجْدُ بَیتاً فاسْتَقَرَّتْ عِمادُهُ ... عَلَینا فَاَعْیَی النّاسَ اَنْ یَتَحَوَّلا[4]

مجد و بزرگواری خانه ای بنا کرده است، و ستونهای آن خانه بر بالای سرما محکم و استوار شده است؛ خانه ای که مردم را درنقل مکان آن سخت درمانده کرده است.

و گفتار بُحتری:

---

۱ ـ از کمیت بن زید اسدی است. سرقات ابی نواس: ۳۶ـم

۲ ـ از قصیده‌ای در مدح خصیب، امیر مصر. دیوان او: ۴۸۱ـم

۳ ـ از شَنفری، شاعر جاهلی، یکی از شعرای صعالیک است. مُفضلیّات:۱۰۸ـم

۴ ـ دیوان: ۲۷۴ـم.

اَوَ ما رأیتَ المَجْدَ ألقیٰ رَحْلَهُ فی آلِ طَلْحَةَ، ثُمَّ لَمْ یَتَحَوَّلِ[۱]

آیا ندیده‌ای که مجد و بزرگی در میان خانواده طلحة رحل اقامت افکنده، و دیگر از آنجا نقل مکان نکرده است.

مناسبت این دو بیت با بیت زیاد برای این است که مدار امر در آنها بر اساس این مطلب است که: گویندهٔ شعر مجد و ممدوح را در یک مکان قرار داده است، و این چنین عنوان کرده که هر جا ممدوح است مجد و شرافت هم همانجاست.

البتّه لازم است بدانیم که: چنین نیست که تمام نمونه های گفته شده در باب اثبات صفت برای موصوف بصورت کنایه صلاحیت آنرا دارند که دربارهٔ آنها حکم به تناسب شود، و بگوئیم در همه آنها تناسب وجود دارد، و شعرای دیگر هم مثلاً جود و کرم را بعلّت بیماری ممدوح بشکل و قیافهٔ بیمار معرفی کنند آن گونه که بحتری معرفی کرده است:

ظَلَلْنا نَعُودُ الجُودَ مِنْ وَعْکِکَ[۲] الّذی

وَجَدْتَ وَقُلْنا: اعْتَلَّ عُضْوٌ مِنَ المَجدِ[۳]

ما بجهت کسالت و بیماری که تو مبتلا شدی، مرتّباً به عیادت جود و سخا رفتیم، و اعلام کردیم که عضوی از اعضای جود و سخا دردمند و بیمار شده است.

گر چه مقصود شاعر از این بیت اثبات مجد و کرم برای ممدوح بوده ولی صحیح نیست بگوئیم این بیت نظیر بیت زیاد اعجم است. چنانکه این موضوع را در بیت ابونواس گفتیم: «وَ لٰکِنْ یَصیرُ الجُودُ حَیثُ یَصیرُ.[۴]» و نیز صحیح نیست گفته شود این بیت بحتری نظیر ابیاتی غیر از بیت زیاد است. چنانکه جایز نیست بگوئیم جملهٔ: و کَلْبُکَ آَرأفُ بِالزّائرینَ، نظیر جملهٔ: مَهْزُولُ الفَصیلِ، است؛ هر چند هدف در هر دو جمله بیان و توصیف مهمان نوازی و مهمانداری است، و هر دو از معنی واحدی کنایه شده است. چرا؟ زیرا پیروی و تعاقب کنایات بر معنای واحد موجب تناسب آنها با یکدیگر نمی شود. چون این مطلب در طریقی است که اتّفاق می افتد اشعار فراوانی مثلاً در وصف شجاعت یا سخاوت و نظائر اینها باشد، و گاهی در یک بیت دو کنایه جمع شود که غرض هر دو مطلب واحدی باشد مع ذلک هیچ یک در حکم نظیر برای دیگری نباشد. چنانکه جملهٔ: جَبانُ الْکَلْب، نظیر جملهٔ: مَهْزُولُ الفَصیل، نیست. بلکه هر یک از این دو کنایه بنفسه برای خود

۱ـ دیوان: ۳، ۱۷۴۹ـ از قصیده‌ای در مدح محمد بن علی بن عیسی، کاتب. م

۲ـ وَعْک: ناراحتی از کسالت و تب و درد در بدن، و دردی که از شدّت رنج عارض می شود. ح. ن

۳ـ دیوان، ۲ : ۷۵۷ـ م

۴ـ هر جا که او می رود جود وکرم هم آنجا در گردش و سیر است.

اصالتی دارد، و هریک بتنهائی قسمی است جدا. و همین گونه است گفته ابن هَرْمَة:

لا أُمْتِعُ العُوذَ بِالفِصالِ وَلاص ... اَبتاعُ اِلّا قَريبَةَ الاَجَلِ[۱]

ملاحظه می‌کنید که هیچ یک از دو کنایه در این بیت نظیر دیگری نیست؛ گرچه مُکَنّیٰ عَنه هر دو یکی است.

خلاصه آنکه، انواع و اقسام و شاخه و شعبه های این اصل و قاعده را حدّ و نهایتی نیست.

باز از نمونه های لطیف و کم نظیر این نوع گفتار ابوتمّام است:

اَبَيْنَ فَما يَزُرْنَ سِوىٰ كَريمٍ ... وَحَسْبُكَ اَنْ يَزُرْنَ اَباسَعيدِ

زیبا رویان از دیدار خودداری‌کردند و با کسی غیر از کریم و بخشنده دیدار نمی‌کنند [در اثبات این مطلب همین قدر] برای تو کافی است که آن زیبا رویان فقط اباسعید را ملاقات می نمایند[۲].

و نظیر گفتار ابو تمّام بیت زیر است؛ اگر چه به پایهٔ آن نمی رسد:

مَتىٰ تَخلُو تَميمٌ مِن كَريمٍ ... وَمَسْلَمَةُ بنُ عَمروٍ مِن تَميمِ

کی ممکن است قبیله تمیم از مرد بخشنده و کریم خالی گردد درحالی که مَسلَمة‌بن عمرو از این قبیله است[۳].

و نیز گفتاریکی از شعرای عرب است که گوید:

اِذَا اللّهُ لَم يَسقِ اِلّا الكِرامَ ... فَسَقىٰ وُجُوهَ بَني حَنبَلِ

وَسَقىٰ ديارَهُمُ باكِراً ... مِنَ الغَيثِ فِي الزَّمَنِ المُمْحَلِ[۴]

۱ ـ اگر قرار باشد که خداوند جز کریمان را سیراب نکند چهره های بنی حنبل را سیراب خواهد نمود (اینهاهستند کریمان و بخشندگان عالم).

۲ ـ و نیز منازل آنها را در روزهای محطی از بارانهای سحرگاهی سیراب خواهد کرد.

* * *

نوع دیگری از نمونه های این قسم که دارای معنی بدیع و نادر است ابیات زیر می باشد که شاعری از شعرای عرب در بارهٔ برامکه گفته است:

---

۱ ـ این بیت درفصل بیست و دوم ترجمه‌و شرح شده است. دیوان ابن هرمه: ۱۸۵ـم

۲ ـ دیوان، ٤ : ٦۳۷ـ م یعنی: مرد کریم و بخشنده فقط ابوسعید است.

۳ ـ یعنی: تا زمانی‌که (مَسلَمَة) درمیان این قبیله است هیچ‌گاه این قبیله از مرد کریم خالی نخواهد ماند، وتنها اوست که این قبیله را به بخشندگی معروف ساخته است. م

۴ ـ منسوب است به زهیربن عروة. اغانی، ۲۲ : ۲۸٤ـم

سَألْتُ النَّدیٰ وَالجُودَ مالی أراکُما — تَبَدَّلْتُما ذُلا بِعِزٍ مُؤَبَّدِ؟[۱]
وَ ما بالُ رُکنِ المَجد أمسیٰ مُهَدَّماً — فَقالا: أصَبنا بِابنِ یَحییٰ مُحَمَّدِ
فَقُلتُ: فَهَلّا مُتُّما عِندَ مَوتِهِ — فَقَد کُنتُما عَبدَیْهِ فی کُلِّ مَشهَدِ؟
فَقالا: اَقَمنا کَی نُعَزّیٰ بِفَقدِهِ — مَسافَةَ یَومٍ، ثُمَّ نَتلُوهُ فی غَدِ

۱ ـ از جود و کرم سؤال نمودم که: علّت چیست، می بینم شما ذلت را در برابر عزّت دائم بدل قبول کردید.؟

۲ ـ علّت چه بود که آن اساس مجد و بزرگواری ویران شد؟ پاسخ چنین دادند که: ما در مرگ محمدبن یحیی برمکی مصیبت زده شدیم.

۳ ـ من گفتم: پس چرا هنگام مرگ او جهان را وداع نکردید با اینکه شما در هر مجلس و محفلی که محمدبن یحیی حضور داشت همچون دو بنده در برابر او حاضر بودید؟

٤ ـ پاسخ دادند: ما در جهان ماندیم تا بسبب از دست دادن محمدبن یحیی به اندازهٔ یک روز سوگواری کنیم. و البته فردا از پی او خواهیم رفت.

پایان فصل بیست وپنجم

---

۱ ـ تَبَدَّلْتُما: بَدَّلْتُما. ذُلّ، منصوب است، مفعول به. مُؤَبَّد، به صیغه اسم مفعول است، و مجرور است، صفت برای عِزّ

خلاصهٔ فصل بیست و ششم

درباره إنّ و مواقع آن ـ ضمیر
شأن وإنَّ ـ إنَّ ومبتدای نکره ـ
إنَّ وحذف خبر ـ إنَّ وجواب
سؤال مقدّر ـ إنَّ واعتقاد مخاطب   از صفحهٔ ۲۴۲ تا صفحهٔ ۲۵۲ ـ کتاب دلائل الاعجاز

در باب «إنَّ» نکات و دقائقی است که اگر خوب تحقیق و تدبّر کنیم،می فهمیم که دخول و عدم دخول «إنَّ» بر جمله فرقهای زیادی دارد.

نخستین نمونه ای که بعنوان مقدّمه می توان آورد همان بیت بَشّار است:

بَكِّـراصـاحِبَيَّ قَـبـلَ الـهَجـيرِ   إنَّ ذاکَ النَّجـاحَ فِـی الـتَّبـكيرِ

ای رفیقان، بامداد پگاه برخیزید، و پیش از گرمای روز حرکت کنید. بدانید که پیروزی در سایه همین سحرخیزی است.

می بینید که «إنَّ» چگونه داخل برجمله شده، و چگونه جملهٔ بعد را به ماقبل ارتباط داده است. گوئی دوکلام در یک قالب ریخته شده است. حال اگر «اِنَّ» را از کلام بردارید می بینید که دو جمله خود را از هم کنار می‌کشند، و دیگر اتّحاد و اتّصالی درکار نیست، حتّی اگر «فاء» هم آورده شود باز معنی منظور را افاده نمی‌کند.

این قسم در قرآن کریم زیاد است. از آن جمله:

۱ ـ یا اَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا ربَّکُم، إنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیءٌ عظیمٌ.

۲ ـ ولا تُخاطِبْنی فِی الَّذینَ ظَلَمُوا اِنَّهُم مُغرَقُونَ.

از جمله خصوصیّات «إنَّ» این است که اگربا ضمیر شأن همراه شود،کلام دارای حُسن و لطافتی خاصّ می‌گردد، حتّی طوری که کلام بدون «إنَّ» صحیح نمی باشد. چنانکه در آیات زیر ملاحظه می‌کنیم:

۱ ـ اِنَّهُ لایُفلِحُ الکافِرونَ.

۲ ـ اِنَّهُ مَن یَتَّقِ وَیَصْبِرْ فَاِنَّ اللّهَ لا یُضیعُ اَجرَالمُحسِنینَ.

۳ ـ فَاِنَّها لا تَعمَی الاَبصارُ.

ممکن است بگویند: گاهی هم ضمیرشأن بدون «إنَّ» می آید با اینکه شما می‌گوئید: «إنَّ» با ضمیر شأن زیبائی خاصّی دارد. گوئیم: درست است ولی در جملاتی که فعل شرط و جزا دارد

این مطلب دیده نشده و همه جا با «إنَّ» همراه است.

از جمله وظائفی را که حرف «إنَّ» عهده داراست این استکه: مقدّمه فراهم می‌کند تا اسم نکره صلاحیت مبتدا شدن را بیابد. یعنی بگونه ای داخل بر نکره می شود که آن اسم می تواند موضوع سخن قرار گیرد، و پس از آن مطلبی راجع به آن بیان شود. مانند: إنَّ شِواءً و نَشوَةً وخَبَبَ البازلِ الآمون. یعنی لذّت دنیا در نظر ما سه چیز است: گوشت بریانی، و شراب سر مست کننده، و مرکبی سبک و تیزرو.

بعض موارد «إنَّ» در کلام می آید و کلام را از خبر بینیاز می‌کند. صاحب «الکتاب» در این موضوع بابی را باز کرده و نمونه هائی را آورده است. ازجمله: إنَّ مالاً و إنَّ وَلَداً و إنَّ عَدَداً. یعنی: انَّ لهم مالاً و... ونمونه دیگر بیت زیر است:

إنَّ مَحَلّاً و إنَّ مُرتَحَلاً وَ إنَّ فِی النَّفسِ إنْ مَضَوا مَهَلا

ما در این جهان آمدنی داریم و رفتنی. امّا در نفس خودمان برای رفتنمان مهلت زیادی قائلیم اگرچه می بینیم که بسیاری رفتند. یعنی: إنَّ لَنا مَحَلًّا و إنَّ لَنا مُرتَحَلاً.

«اِنَّ» گاه برای جواب به سؤال مقدّر می آید. و اگر همراه بالام باشد جوابی است در برابر منکر. اگر جمله جواب قسم باشد «إنَّ» را با جملهٔ مبتدا و خبر آورند. چنانکه می‌گویند: وَاللّهِ إنَّ زَیداً مُنطَلِقٌ. نمونه هائی از قرآن در موردی که «إنَّ» برای جواب به سؤال مقدّر است:

۱ ـ و یَسألونکَ عَن ذِی القَرنَین. قل سَأتلُو عَلَیکُم مِنهُ ذِکراً: إنّا مَکَّنّا لَهُ فِی الأرضِ.

۲ ـ نَحنُ نَقُصُّ عَلَیکَ نَبَأَهُم بِالحَقِّ. اِنَّهُم کانوا فِتیَةٌ آمَنوا بِرَبِّهِم.

۳ ـ فإنْ عَصَوکَ فَقُل اِنّی بَریءٌ مِمّا تَعمَلُونَ.

امّا اصل و قاعده اساسی این است که «إنَّ» افاده تأکید می‌کند. یعنی اگر مخاطب نسبت به خبر شما اعتقاد مخالفت ندارد شما هم از آوردن «اِنَّ» بینیازید. و به همین جهت است که اگر خبر مبتدا امری است که مانند آن در دایرهٔ اعتقاد و گمان بعید است، و خلاف عادت جاری است در آنجا «اِنَّ» لطافت و حسنی به کلام می دهد. مانند این بیت:

عَلَیکَ بِالْیَأسِ مِنَ النّاسِ اِنَّ غِنیٰ نَفسِکَ بِالیَأسِ

خود را بر آن دار که از مردم نومید باشی، و بدان که غنای نفس در نومیدی از مردم است.

گاهی در بارهٔ مخاطب ادّعائی می شود که مخاطب آن ادّعا را ندارد، لیکن مراد استهزاء یا خشم بر اوست. مانند:

جاءَ شَقیقٌ عارِضاً رُمْحَهُ إنَّ بَنی عَمِّکَ فیهِم رِماح

شقیق آمد درحالی‌که نیزه‌اش را به پهنا گرفته بود (بایستی به اوگفت:) پسر عموهای تو هم نیزه بدست انـد (تو به شجاعت خود مغرور مباش و خیال مکن که مخالفان تو بی سلاح اند.)

البته وقتی جـهـت کلام بطرف منکر بـاشـد احتیاج بیشتری بـه تأکید است. در آنجاسـت که حرف لام هم اضافه مـی شود. و مثلاً می‌گـوئیم: إنَّ زیداًلَقـائِمٌ. گاهی هم کـلام مؤکّد است بلـحاظ آنکـه در آینده انـکاری از جانب مخـاطب خواهد شد، لـذا قبلاً باتأکـید کلام از آن انکار جـلوگیری می شود.

پایان خلاصه فصل بیست و ششم

فصل بیست و ششم

- ۱ -

اِنَّ و موقعیّتهای آن

از موضوعاتی که راه به معرفت آن بسیار غامض است همین موضوعی است که می خواهیم در اینجا مورد بحث قرار دهیم. غموض آن از این جهت است که: موضوع دارای اقسام و انواعی است خفیّ بطوری که عامّه ادبا و بسیاری از خواصّ نسبت به آن بی اطّلاع اند. و این بیخبری هم بگونه ای نیست که در قسمتی از موضوع جاهل و در قسمت دیگر دارای معرفت باشند. بلکه اصلاً تصوّر نمی‌کنند که اینها هم مطالبی قابل بحث و تأمّل است. در این خصوص نه اجمالاً و نه تفصیلاً چیزی نمی دانند.

از ابن انباری روایت شده است که گفت: کندی[1] که مردی است متظاهر به علم فلسفه نزد ابوالعبّاس[2] رفت، و به او چنین گفت: من در کلام عرب حشو و زائد می بینم. ابوالعبّاس پرسید: این مطلب را در چه جاهائی ملاحظه کرده‌ای؟ پاسخ داد: مثلاً می بینم عرب یک جا می‌گوید: عبدالله قائم. و جای دیگر می‌گوید: اِنَّ عبدالله قائمٌ. و باز در جای دیگر می‌گوید: اِنَّ عبدَالله لَقائم. اینها الفاظی است مکرّر در حالی‌که معنی واحد است. ابوالعبّاس در مقابل گفت: نه، این طور نیست معانی این جملات مختلف است زیرا الفاظ آنها مختلف است. بدین معنی که: وقتی می‌گوئیم: عبدُاللهِ قائمٌ، این جمله اخباری است از قیام عبدالله. و هنگامی‌که می‌گوئیم: اِنَّ عبدَاللهِ قائمٌ، جوابی است در برابر سؤال پرسش کننده. و موقعی‌که می‌گوئیم: اِنَّ عبدَاللهِ لَقائم، پاسخ به شخصی است که قیام عبدالله را منکر است. با این ترتیب ملاحظه کردیم که الفاظ مکرّر شد چون معانی تکرّر یافت. ابوالعبّاس می‌گوید: وقتی من مطلب را این گونه برای کندی متفلسف شرح

---

۱ ـ مقصود یعقوب بن اسحاق کندی مترجم است، از نسل اشعث بن قیس او در نزد مأمون و پسرش احمد دارای مقام و منزلتی بوده، و حدود دویست کتاب و رساله در علوم مختلف تألیف کرده است ح ـ ن

۲ ـ این شخص یا ابوالعباس ثعلب است، و یا ابوالعباس مُبرّد. هر دو معاصر یکدیگرند و در کنیه یکی می باشند. ش

دراینجا ابوالعباس مبرّد صحیحتر می نماید.

نمودم نتوانست در مقابل جوابی بدهد[1]. آیا وقتی کندی در باره این مطلب چنین فکر می‌کند، و حتّی موضوع را بصورت پرسش یا بشکل اعتراض طرح می نماید، آنگاه اعتقاد ما نسبت به عامّه ادبا و کسانی‌که در شمار آنها هستند که نظائر این مطالب اصلاً به ذهنشان خطور نمی‌کند چگونه بایستی باشد؟

امّا لازم است بدانیم که در این باب نکات و دقائقی است که اگرکندی استقراء می‌کرد، ودر خصوص موقعیّتهای «إنَّ» مطالعه و تحقیقی می نمود، و با نظری نیکو و تدبّری عمیق موضوع را مورد بررسی قرار می داد قطعاً می فهمید که دخول و عدم دخول «إنَّ» بر جملهٔ یکسان نیست.

نخستین نمونه و جالبترین شاهدی را که در اینجا می توان بعنوان مقدّمه آورد همان بیت بشّار است که قبلاً نیزذکر آن به میان آمده است:

بَكِّرا صاحِبَيَّ قَبلَ الهَجيرِ　　　إنَّ ذاکَ النَّجاحَ فی التَّبكيرِ

ای رفیقان من، صبح زود برخیزید، و قبل از گرمای روز حرکت کنید. بدانید که پیروزی و موفقیّت در سایه همین سحرخیزی است.

ونمونه دیگری که از قول یکی از شعرای عرب آنرا انشاد کردم همراه نمونهٔ قبل:

فَغَنِّها وَهِيَ لَکَ الفِداءُ　　　إنَّ غِناءَ الإبِلِ الحُداءُ

برای شتران آواز بخوان، زمزمه کن ای به فدای توشترهای من. آری این آواز وزمزمه تو برای شتران نغمه حُدی است.

ملاحظه می‌کنید، وقتی که «إنَّ» درجملهٔ مذکور داخل می شود، و ما بعد خود را به ما قبل آن طور ارتباط می دهد، و دوجمله را طوری به هم متّصل ومتّحد می سازد که گوئی دوکلام را در یک قالب ریخته و هر دورا در هم آمیخته اند، آیا در فائده و معنی «إنَّ» مطلبی روشن‌تر از این وجود دارد؟ و دلیل بهتری هست که دخول «إنَّ» وعدم دخول آنرا بر جمله یکسان ندانیم.

حالا بیائیم حرف «إنَّ» را از کلام برداریم. می بینیم جملهٔ دوم، خود را از جمله اوّل کنار می‌کشد، ومعنی این دو جمله ازیکدیگر دور می شوند، و ملاحظه می‌کنیم که دیگر اتّصال و ارتباطی وجود ندارد. حتی اگر بجای «إنَّ» حرف «فاء» بیاوریم می بینیم‌که «فاء» هم آن پیوند و الفت را که دوجمله با هم داشتند به کلام بر نمی‌گرداند، و آن معنائی را که مابا «إنَّ» ادراک می‌کردیم به ما افاده نمی‌کند.

از این قسم در قرآن کریم نمونه های بسیار زیادی است. از جمله:

---

۱ ـ تعبیر کتاب چنین است: فما احارالمتفلسف جواباً ـ این اصطلاحی است متداول که مثلاً می‌گویند: فلم یُحِرْجواباً. یعنی: نتوانست حیرت خود را زائل کند و جواب طرف مقابل را بدهد.

۱ ـ یابُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَأمُرْ بِالمَعروفِ وَانْهَ عَنِ المُنْکَرِ وَاصْبِرْ عَلیٰ ما اَصابَکَ. اِنَّ ذٰلِکَ مِن عَزمِ الأُمورِ[1].

۲ ـ یا اَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ اِنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیْءٌ عَظیمٌ[2].

۳ ـ خُذْ مِن اَموالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وتُزَکّیهِم بِها وَصَلِّ عَلَیهِم إنَّ صَلوٰتَکَ سَکَنٌ لَهُم[3].

و از نمونه های روشنتر آیه زیر است:

وَلا تُخاطِبْنی فِی الَّذینَ ظَلَمُوا اِنَّهُم مُغْرَقونَ[4].

گاهی هم دریک آیه «إنَّ» مکرّر می شود. چنانکه فرماید: و ما اُبَرِّئُ نَفسی إنَّ النَّفسَ لَاَمّارَةٌ بِالسّوءِ اِلّا ما رَحِمَ رَبّی اِنَّ رَبّی غَفُورٌ رَحیمٌ[5].

۲

اِنَّ وضمیرشأن

ازجمله خصوصیّات «اِنَّ» این است که وقتی ضمیر شأن با این حرف همراه می شود کلام دارای حسن ولطافتی خاصّ می‌گردد؛ بطوری‌که اگر «اِنَّ» را داخل برجمله نکنیم آن لطافت و حسن را ادراک نمی نمائیم. حتی متوجّه می شویم که کلام بدون «اِنَّ» صحیح نمی باشد. این موصوع را درآیات زیر ملاحظه می‌کنیم:

۱ ـ اِنَّهُ مَن یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ فَاِنَّ اللّهَ لایُضیعُ اَجرَ المُحسِنینَ[6].

۲ ـ اِنَّهُ مَن یُحادِدِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ فَاِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ[7].

۳ ـ اِنَّهُ مَن عَمِلَ مِنکُم سُوءً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ[8].

٤ ـ اِنَّهُ لایُفلِحُ الْکافِرونَ[9].

۵ ـ فَاِنَّها لا تَعْمَی الاَبصارُ[10].

ابوالحسن[11] در اینجا وجه دیگری را نیز جایز دانسته است، و آن این است که می‌گوید: ضمیر

---

۱ ـ لقمان/ ۱۷ ۲ ـ حج / ۱

۳ـ توبه / ۱۰۳ ـ ذیل آیه: وَاللّهُ: واسِعٌ علیمٌ ۲ ـ هود/ ۳۷ ـ صدر آیه: وَاصنِعِ الفُلکَ بِأعیُنِنا وَوَحینا

۵ ـ یوسف / ۵۳

۶ ـ یوسف/ ۹۰. شاهد در «فَاِنَّ» می باشد بنابر قرائت کسانی‌که آنرا به کسر خوانده‌اند. ش

۷. توبه / ۶۳

۸ ـ انعام / ٥٤ ۹ ـ مؤمنون / ۱۱۷ ۱۰. حج / ٤٦ ۱۱ ـ مقصود اخفش شاگرد سیبویه است. ش

در (إنَّها) مربوط است به (أبصار) که بصورت اضمار قبل از ذکر به شرط تفسیر آمده است. در این وجه نیز به حرف (إنَّ) مسلّماً احتیاج است همان طور که در قسم اول احتیاج بود. بدین معنی که: گفته نمی شود: هِی لا تَعْمَی الأبصار، چنانکه گفته نمی شود: هُوَ مَن یَتَّقِ وَیَصْبِرْ...

حال اگر اشکال کنند که شما می‌گوئید: (إنَّ) با ضمیرشأن زیبائی خاصّی دارد در صورتی‌که گاهی هم ضمیرشأن بدون (إنَّ) می آید. جواب گوئیم این درست است ولی درجملاتی که فعل شرط و جزا دارد دیده نشده است. بلکه می بینیم که در این مورد همه جا با (إنَّ) همراه است؛ با اینکه اهل فنّ درنظیر آیهٔ: قل هُوالله احد، جایز دانسته اند که ضمیر شأن باشد.

از نمونه های لطیف و نادر که در این باب آمده است جملهٔ آخر ابیات زیر است. این ابیات را جاحظ برای یکی از مردان حجاز انشاد کرده است:

إذا طَمَعٌ یَوماً عَرانی قَرَیْتُهُ کَتائبَ یأسٍ کَرَّها و طرادَها
أکُدُّ ثِمادی وَالمِیاهُ کَثیرَةٌ أُعالِجُ مِنها حَفرَها وَاکْتِدادَها
وَ أرضیٰ بِها مِن بَحرِ آخَرَ إنَّهُ هُوَالرِّیُّ أن تَرضَی النُّفوسُ ثِمادَها[1]

۱ ـ اگر روزی طمع بر من عارض شود از او پذیرائی خواهم کرد با لشکرهای یأس و نومیدی (نومیدی از نعمت و ثروت دیگران) لشکرهائی که حمله پیاپی کنند و طمع را دفع نمایند.

۲ ـ با نیروی بازوی خودم، با همان آب باریک (روزی ورزق اندکی که دارم) زحمت می‌کشم هر چند آبهای فراوان وجود داشته باشد. برای رسیدن به آن آبهای باریک و قلیل به حفر کردن وتحصیل آب به کار و فعالیّت می پردازم.

۳ ـ با آنکه نعمت ومال فراوان در دست دیگران می بینم ولی من به همان روزی اندک خود قانع و راضیم، و به دریای نعمت دیگران دست دراز نمی‌کنم. سیری و غنای واقعی همین است که نفسها به همان آب باریک خودشان قناعت کنند.

مقصود جملهٔ (هُوَ الرِّیُّ) می باشد. توضیح آنکه: ضمیر «ها» در (إنَّه) محتمل دو امر است: اول آنکه بگوئیم: ضمیر «ها» ضمیر امر است و (هو) ضمیر فعل (أن ترضی) باشد که بصورت اضمار قبل از ذکر به شرط تفسیر آمده است. یعنی در اصل چنین بوده: إنَّ الأمرَ أن تَرضَی النُّفوسُ ثِمادَها الرِّیّ . آنگاه اضمار قبل از ذکر شده است. همان گونه که (ابصار) در آیهٔ: (فإنَّها لا تَعمَی

۱ ـ ثِماد، جمع (ثَمد)آب اندک. و در حاشیه نسخه تدریس استاد آمده است: کدّالشی یکده و اکتده، یعنی با دستش آنرا کند و جدا کرد. این معنی در جامد و مایع می آید. و ثعلب این طور انشاد کرده است: أمصُّ ثمادی والمیاهُ کَثیرةٌ احاول منها... الثمادهمانند ثَمد (به فتح اول و فتحین). الثمد: آب اندک که ماده‌ای ندارد. گاهی هم بصورت جمع بکار می رود. ح. ن. این ابیات در البیان والتبیین، ۳: ۳۳۸- آمده است. م

الاَبصارُ) اضمار شده بود؛ بنابر روش ابوالحسن. و سپس در آخر کلام مُفسِّر را صریحاً ذکر نموده، و به این ترتیب معلوم شده است که ضمیر سابق متعلّق به آن می باشد، وهمان است که مورد قصد بوده است. احتمال دوّم این است که: بگوئیم: (هاء) در (اِنَّهُ) ضمیر فعل (أن تَرضی) است قبل از ذکر این فعل، و (هو) ضمیر فصل می باشد. یعنی کلام در اصل چنین بوده است: «إنَّ أنْ تَرضَی النُّفوسُ ثِمادَها هُوَالرِّیُّ.» سپس اضمار به شرط تفسیر شده است. از این رو احتمال هر کدام باشد ناگزیر حرف (إنَّ) بایستی در کلام وجود داشته باشد، و راهی هم برای حذف آن نیست. چه اگر (إنَّ) راحذف کنیم طرز جمله بندی، ما را به یک معنی زشتی سوق می دهد. یعنی بایستی بگوئیم: «وأَرضی بها مِن بَحرٍ آخَرهُوَ هُوَالرّیّ أن تَرضَی النفوسُ ثِمادَها».

-۳-

«إنَّ» و ربط جملات

در ابیات فوق که مورد بحث ماست راجع به (إنَّ) مطلب دیگری هم هست که به ذکر آن نیازمندیم. و آن این که حرف «اِنَّ» عهده‌دار ربط جمله بعد است به جمله ما قبل به همان ترتیبی که در بیت بشّار یادآور شدیم.

شما ملاحظه می‌کنید که اگر حرف (إنَّ) و دو ضمیر را یکجا حذف می‌کردیم، و به بقیه جمله اکتفا می نمودیم جز با حرف (فاء) جمله را بیان نمی‌کردیم. یعنی می‌گفتیم: «و ارضی بها من بحر آخر. فالرّی أن ترضی النفوس ثمادها» بنابراین اگر آن فیلسوف این مواضع راتحقیق می‌کرد مسلّماً دارای آن اعتقاد در باب (إنَّ) نمی شد.

وقتی ما می بینیم که خلف احمر[1] پشیرو ادبیات، یعنی کسی که قوانین و روشهای شعر از او اخذ می شود، و از جهت قدرت در ادب و شعر به مرتبه ای است که اگر خودش شعری بگوید، و آن را به شعرای جاهلی نسبت دهد مطلب بر دیگران پوشیده می ماند؛ جائی که چنین فردی حق دارد در این مطالب مورد بحث ما اشتباه‌کند، حتی برایش این موضوع پیش می آید که نسبت به گفته بشّار تحقیق و جستجوکند دیگر چه جای تعجّب است که بر شخصی مانندکندی چنان شبهه‌ای عارض نشود[2]؟

۱ ـ خلف بن حیّان، متوفّی در حدود ۱۸۰ هجری ـ إنباه الرواة، ۱: ۳۴۸ ـ م

۲ ـ یعنی وقتی شعری می‌گوید و آنرا به شاعری جاهلی نسبت می دهد کسی نمی فهمد که شعر اوست؛ بلحاظ قدرت بیانی که در شعر دارد. ش

- ٤ -

«إنَّ» و مبتدای نکره

از جمله وظایفی که حرف (إنَّ) در جمله عهده‌دار است این است که مقدّمه فراهم می‌کند تا اسم نکره صلاحیت مبتدا شدن را بیابد. یعنی بگونه‌ای بر اسم نکره داخل می شود که آن اسم می تواند موضوع سخن قرار گیرد، و پس از آن مطلبی راجع به آن بیان شود. مثال آن این بیت است:

إنَّ شِـــواءً و نَشـــوَةً　　　و خَبَبَ البـازِلِ الأمونِ[1]

نعمت و لذت دنیا در نظر ما سه چیز است: گوشت بریانی و شراب سر مست کننده و مرکبی نرم و تیزرو و در عین حال رام.

چنانکه می بینید زیبائی و صحّت معنی کلام فوق به وجود (إنَّ) می باشد، و اگر جمله را بدون (إنَّ) آوریم و بگوئیم: شِواءٌ و نشوةٌ و خَبَبَ البازِلِ الأمُون، اصلاً کلام نخواهد بود. و امّا اگر نکره موصوفه باشد، و به همان جهتی که ذکر شد صلاحیت مبتدا بودن را دارا شود خواهیم دید که جمله ما با (إنَّ) زیباتر، و معنی و مقصود کلام هم به صحّت نزدیکتر است. در این معنی به بیت زیر توجّه کنید:

إنَّ دَهراً یَلُفُّ شَملی بِسُعدیٰ[2]　　　لَـزَمـانٌ یَـهُـمُّ بِـالإحسـانِ

آن زمانه که مرا با سعدی یکجا جمع کند زمانه‌ای است که برای کارهای خوب صلاحیت و شایستگی دارد.

حال اگر می‌گفتیم: دَهرٌ یَلُفُّ شَملی بِسُعدیٰ دَهرٌ صالِحٌ، هر چند کلامی مستقیم می نمود ولی پوشیده نیست که حال و مقام این دو کلام یکسان نتوانند بود.

و نیز به گفتار زیر توجّه کنید:

إنَّ اَمـــراً فـــادِحـــاً　　　عَـن جـوابـی شَـغَـلـک[3]

---

۱ - الأمُون: شتری که تربیت یافته است و رام است، و از جهت لغزش و سقوط مورد اطمینان می باشد. ش. بیت از یک قطعه حماسی است بنا به قول مرزوقی، ۳ : ۱۱۳۷- بیت خارج از بحوری است که خلیل بن احمد وضع کرده است. درنام شاعر آن اختلاف است. م

۲ - (بجمل) و (بهند) نیز روایت شده است. ش

این بیت درامالی مرتضی، ۲ : ۱٤۵- آمده است بدون نسبت دادن به شاعر آن. م

۳ - به حماسه، شرح مرزوقی، ۲ : ۹۱٤ رجوع شود. م

کار دشوار و گرانی تراز پاسخ دادن به من بازداشت، و تو رابه خودت مشغول کرد.
اگر حرف (إنَّ) را از این بیت حذف کنیم خواهیم دید که آن حسن و طراوت و آن مکانتی را که ما از آن ادراک می‌کردیم از میان رفته است. و احساس می‌کنیم که در کلام سستی و ضعفی پدید آمده است.

- ۵ -

«اِنَّ» و حذف خبر

از جمله تأثیر «اِنَّ» در کلام این است که در بعض موارد با آمدن آن جمله از خبر بی‌نیاز می شود. صاحب (الکتاب) در این زمینه بابی را قرار داده و گفته است: این بابی است در بارهٔ حروف پنجگانه‌ای که اضمار و ترک ذکر آنها در کلام نیکو و زیباست. زیرا شما معمولاً کلمه‌ای را اضمار می‌کنید که اگر آن را در کلام ذکر می نمودید محلّ و موضعی ثابت درکلام داشت. البتّه این کلمه اضمار شده همان کلمهٔ اظهار شده در کلام نمی باشد[1]. چنانکه گفته می شود: اِنَّ مالاً و اِنَّ وَلَداً و اِنَّ عَدَداً. یعنی: اِنَّ لَهُم مالاً، که کلمه اضمار شده عبارت است از (لَهُم).
و مردی به مرد دیگر می‌گوید: هَل لَکُم اَحَدٌ اِنَّ الناسَ اِلبٌ عَلَیکم[2]؟ و طرف پاسخ می دهد: اِنَّ زَیداً و اِنَّ عَمْراً. یعنی: اِنَّ لَنا زیداً واِنَّ لَنا عَمراً. و بیت زیر:

إنَّ مَحَلاً و اِنَّ مُرتَحَلاً و إنَّ فِی السَّفرِ اِنْ مَضَوا مَهَلا[3]

دراین جهان برای ما آمدنی است و رفتنی. ولی ما برای رفتن از این جهان مهلت طولانی قائلیم.(اگرچه می بینیم بسیاری از مردم رفتند.)
نمونهٔ دیگر: اِنَّ غَیرَها اِبِلاً و شاءً. مثل این است که گفته است: اِنَّ لَنا اَو عِندَنا غَیرَها. کلمهٔ (اِبِل) و (شاء) منصوب شده است مانند نصب فارس درجملهٔ: ما فِی النّاس مِثلُهُ فارساً. و مثل جملهٔ

---

۱ ـ یعنی این کلمه مضمر که اضمار شده است در خود کلمه مظهر مانند اضمار مشتق در ظرف نیست، بلکه این مضمر اساساً محذوف است. ش

۲ ـ الب: گروه مجتمع. ح. ن.

۳ ـ روایت در چاپ «المنار» به این صورت است: و اِنَّ فِی النَّفس ما مَضی مَهَلاً. بر اساس این کلام معنی چنین است: در نفس ما رفتن پیشینیان کندی ومهلت دارد. یعنی: ما این مطلب را در مورد خودمان کند وبطی می شماریم، و به آن توجه نمی‌کنیم. امّا بر اساس روایت دیگر، معنی چنین می شود: در کوچ کردن و مسافرت کندی و آهستگی است. یعنی: برگشت ندارد. این جمله بصورت مثل نقل می شود. ح.ن. دیوان اعشی: ۲۳۳ـ بیت از شواهد سیبویه است در باب حذف خبر «اِنَّ»ـ م

دیگر: یا لَیتَ اَیّامَ الصّبار وَاجِعاً[۱]. که مانند این جمله است که می‌گویند: اَلا ماءً بارِداً. گوئی گفته است: اَلا ماءً لَنا بارِداً: آری برای ما آب سرد و گوارا مهیّاست. و گوئی گفته است: یا لَیتَ اَیّامَ الصّبا رَواجعاً[۲]: ای کاش روزهای جوانی بسوی ما باز می‌گشت.

ملاحظه می‌کنید که در تمام مثالهای فوق خبر محذوف است. و می بینید که زیبائی و حسن کلام و صحّت آن با همین حذف یعنی ذکر نکردن خبر است. و اگر (إنَّ) راحذف کنیم خواهیم دید آن حسن ولطافتی که از حذف خبر حاصل شده بود دیگر وجود ندارد، و یا آنکه کلام در مسیر صحیح قرارنمی‌گیرد. یعنی اگر بگوئیم: مالٌ و عَدَدٌ، مَحَلٌّ و مُرتَحَلٌ. عیرها ابلاً وشاءً، اصلاً معنی ندارد. زیرا خود حرف (إنَّ) در زیبائی حذف خبر علّت و سبب اصلی بوده، و همین حرف عهده‌دار و ترجمان این مطلب است.

و امّا موضوعی که در باب (إنَّ) اشاره کردیم، و گفتیم: درموردی (إنَّ) بر جمله داخل می شود که اگر حذف گردد به حرف (فاء) احتیاج است لازم است بگوئیم که: این یک قاعده کلّی و عمومی نیست، و نبایستی تصوّر کنیم که در هر جمله و در هر مقامی عملی است. ممکن است این قاعده را درجائی و درموقعیّتی بتوان اعمال کرد و درجای دیگر و مقام دیگر نشود. زیرا می بینیم گاهی (إنَّ) بر جمله‌ای داخل می‌گردد که موردی برای اقتضاء حرف (فاء) ندارد. نمونه های زیادی از این قسم وجود دارد که به شماره نمی آید. از آن جمله است این آیه: «اِنَّ المُتَّقینَ فی مَقامٍ أمینٍ فی جَنّاتٍ و عُیُونٍ»[۳]. قبل از این آیه چنین می فرماید: «إنَّ هذا ما کُنتُم به تَمتَرون». معلوم است که اگر گفته می شد: إنَّ هذا ما کنتم به تمترون فالمتقون فی جنّاتٍ و عیون، کلام نبود. و نیز این آیه: «إنَّ الَّذینَ سَبَقَتْ لَهُم مِنّا الحُسنیٰ اولئکَ عَنها مُبْعَدُونَ[۴]» زیرا اگر گفته شود: لَهُم فیها زَفیرٌ وهُم فیها لا یَسمَعُون، فَالَّذینَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنّا الحُسنی، وجهی برای داخل نمودن حرف (فاء) نخواهیم یافت. و همین گونه است آیه: «إنَّ الَّذینَ آمَنوا وَالَّذینَ هادوا والصّابِئینَ والنَّصاری والمَجوسَ وَالَّذینَ اَشْرَکوا اِنَّ اللّهَ یَفصِلُ بَینَهُم یَومَ القِیامَةِ[۵]». جمله‌ای در موضع خبر است و دخول حرف (فاء) در آن محال است. زیرا خبر بر مبتدا عطف نمی شود.

این آیه درمثال با آیه دیگر یکسان است که می‌فرماید: «إنَّ الَّذینَ آمَنوا و عَمِلواالصّالِحاتِ اِنّا لانُضیعُ اَجرَ مَن اَحسَنَ عَمَلاً[۶]».

---

۱ - ابن سلام در طبقات، ۱ : ۷۸ - آنرا به «عجّاج» نسبت داده است. م

۲ - در چاپ (المنار) بصورت: «یالیتَ ایام الصبا اَقبَلَتْ رواجعاً» آمده است. م

۳ - دخان / ۵۱ و ۵۲

۴ - انبیاء / ۱۰۲

۵ - حج / ۱۷

۶ - کهف / ۳۰

با این بیان آنچه ما ازبحث مربوط به اقتضای (فاء) بطور کلّی ذکر نمودیم تنها درموقعی است که مصدر (فاء) همان مصدر کلام باشد. یعنی جائی این حرف را می آوریم که ارتباط سابق کلام به لاحق کلام صحیح باشد، و در ارتباط ما قبل کلام به ما بعد به (فاء) احتیاج باشد، و حرف (فاء) فایده و معنائی را آشکار سازد. ملاحظه کنیددر جملهٔ: اِنَّ ذاکَ النَّجاحَ فِی التَّبکیر. غرض از کلمه (بَکِّرا)، وهدف کلام تماماً این است که گوینده شعر مقصود خویش را در گفتار با رفیقانش بیان کند، و در موضع (تبکیر) برای خودش اقامه دلیل وحجّت نماید. وفایدهٔ آن را بیان دارد.

قاعده کلّی در تمام آیاتی که آوردیم همین است. بنابراین بخش دوّم آیه: «اِنَّ زَلزَلَةَ السّاعَةِ شَیءٌ عَظیمٌ[1]»، بیان معنیبخش اوّل آیه است. یعنی: «یا اَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُم». و نیز می خواهد بیان کند علّت آنکه به مردم امر شده است که راه تقوی پیش گیرند چیست.

همچنین در آیه: «اِنَّ صَلوٰتَکَ سَکَنٌ لَهُم»، خداوند متعال می خواهد غرض از فرمان دادن به پیغمبراِکرم(ص) را در مورد (صَلوة) یعنی دعا برای زکات دهندگان بیان فرماید. این است قاعده کلی در تمام مواردی که احتیاج به حرف فاء را در جمله ادراک می نمائیم.

- ٦ -
«اِنَّ» وجواب سئوال مقدّر

امّا مطلبی که از ابوالعبّاس نقل شد، و او این طورعنوان کرده بود که: حرف «اِنَّ» اگر بتنهائی داخل بر جمله شود برای جوابی است به سئوال پرسش کننده، و اگر همراه با لام آید جوابی است در برابر منکر، بایستی بگوئیم: آنچه دلالت می‌کند بر آنکه حرف «اِنَّ» اصل و قاعده‌ای دارد این است که: ما اهل ادب را دیده‌ایم که هرگاه جمله‌ای جواب قسم باشد (اِنَّ) را باجملهٔ مرکب از مبتدا و خبر آورده‌اند. مانند: وَاللّهِ اِنَّ زَیداً مُنطَلِقٌ. و از گفتن: وَاللّهِ زَیدٌ مُنطَلِقٌ، امتناع ورزیده‌اند.

بعلاوه وقتی ما انواع مختلف کلام را استقرا و بررسی می‌کنیم این موضوع را بصورت کاملاً روشن درموارد زیادی می بینیم که برای جواب به سئوال مقدّر ازحرف (اِنَّ) استفاده می شود. چنانکه در آیات زیرملاحظه می‌کنیم:

۱- حج / ۱

الف ـ وَیَسألونکَ عَن ذِی القَرنَین. قل سَأتلوا عَلَیکُم مِنهُ ذِکراً. اِنّا مَکَّنّا لَهُ فِی الأرضِ[۱].

ب ـ نَحنُ نَقُصُّ عَلَیکَ نَبَأَهُم بالحَقِ. اِنَّهُم کانوا فِتیَةٌ آمَنوا بِرَبِّهِم[۲].

ج ـ فَاِنْ عَصَوکَ فَقُلْ: اِنّی بَرِیٌ مِمّا تَعمَلُونَ[۳].

د ـ قُل اِنّی نُهِیتُ أن اَعْبُدَ الَّذینَ تَدعُونَ مِن دونِ اللّهِ[۴].

هـ ـ و قُل اِنّی اَنَا النَّذیرُ المُبین[۵].

و نظائر این آیات. یعنی مواردی که در آن به پیغمبر اسلام «ص» امر شده است که بوسیلهٔ آن کلام، جواب کفّار را در بعض مطالبی که با رسول خدا مجادله و مناظره می‌کردند بدهد. و بر همین اساس است آن آیه که می فرماید: «فَأتیا فِرعَونَ فَقُولا إنّا رَسولُ رَبّ العالمینَ[۶]». معلوم است مقصود آن است که بگوید: ای موسی تو و برادرت هارون بجانب فرعون بروید. وقتی به شما گفت: چه کار دارید، و برای چه اینجا آمده‌اید، و سخنتان چیست، جواب دهید: ما دو فرستاده پروردگار عالمیانیم.

و این چنین است آیهٔ: «قال موسی یا فِرعَونُ اِنّی رَسولٌ مِن رَبّ العالَمینَ[۷]».

از نمونه های بسیار روشن در این باب آیاتی است مربوط به داستان ساحران: «قالوا اِنّا اِلیٰ رَبّنا مُنقَلِبُونَ[۸]». چون مطلب کاملاً آشکار است که جملهٔ فوق جواب فرعون است که می‌گفت: آمَنتُم لَهُ قَبلَ أن آذَنَ لَکُم[۹]؟ این همان مسیر وجهت کلام است که ما را در بیان این حکایت کمک می‌کند.

امّا آن اصل و قاعده‌ای که مطلب بایستی بر آن استوار باشد همان است که درکتب تدوین شده و گفته اند: (اِنَّ) برای تأکید است. و هرگاه این موضوع محقّق و ثابت گردد نتیجه‌اش آن است که بگوئیم: اگر خبر مبتدا مطلبی است که مخاطب شما اعتقاد خلافش را ندارد، و آنچه را شما ادّعا می کنید که موجود است مخاطب در نفسش عقیده ندارد که غیر موجود است، و آنچه را هم شما معتقدید موجود نیست مخاطب شما در نفسش به وجود آن عقیده‌مند نیست در چنین موردی شما احتیاج به حرف (اِنَّ) ندارید. بلکه وقتی به (اِنَّ) نیازمندید که مخاطب اعتقادی خلاف خبر شما دارد، و بر نفی موضوعی‌که شما آنرا اثبات می‌کنید یا اثبات

---

۱ ـ کهف / ۸۳ و ۸٤

۲ ـ کهف / ۱۳

۳ ـ شعراء/ ۲۱٦

۴ ـ انعام / ٥٦

۵ ـ حجر/ ۸۹

۶ـ شعرا / ۱٦

۷ ـ اعراف/ ۱۰٤

۸ ـ اعراف / ۱۲۵

۹. طه / ۷۱

موضوعی که شما آنرا نفی می‌کنید عقیده قلبی یافته است. و به همین جهت است که می بینیم وقتی خبر مبتدا امری است که در دایرهٔ اعتقاد و گمان نظیر آن بعید می نماید، و بر خلاف عادت جاری مردم است حرف (إنَّ) در آن مقام حسن ولطافتی به کلام اضافه می‌کند. چنانکه گفتار ابونواس:

عَلَیکَ بِالیَأسِ مِنَ النّاسِ إنَّ غِنیٰ نَفْسِکَ فِی الیَأسِ

خود را وادار کن که در زندگی ازمردم نومید باشی.

[از من به تو نصیحت که در زندگی از مردم نومید باش] و بدان که غنای نفس در نومیدی از مردم است[1].

ملاحظه می‌کنید که موقعیّت (إنَّ) در این بیت چقدر زیباست. و چگونه نفس آنرا جذب می‌کند. زیرا آنچه بر مردم غلبه دارد این است که عادةً نفس خود را به یأس از دیگران وا نمی دارند، و طمع را رها نمی‌کنند، هیچ کس قبول نمی‌کند که غنی در نومیدی از مردم است. چون این گونه است موضع کلام موضعی است که احتیاج به تأکید دارد. حسن وزیبائی حرف (إنَّ) هم همین است که ملاحظه می‌کنیم.

عین این معنی در اشعاری است از محمد بن وَهب:

اَجارَتَنا، اِنَّ التَّعَفُّفَ بِالیَأسِ و صَبراً عَلَی[2] اسْتِدرارِ دنیا بِابساسِ[3]

حریّانِ[4] اَن لایَقذِفا بِمَذَلَّةٍ کَریماً، و اَنْ لایُحوِجاهُ اِلَی النّاسِ

اَجارَتَنا، اِنَّ القِداحَ[5] کَواذِبٌ واَکثَرُ اَسبابِ النَّجاحِ مَعَ الیَأسِ[6]

۱-ای‌همسر ما،بدان‌که در لباس‌عفاف آمدن به دو چیز است: چشم طمع از مردم بپوشی، و در طلب روزی دنیا به اندک و تدریجی بودن آن بسازی و پایداری کنی.

---

۱ ـ مقصود این است که مردم در رسیدن به نعمت‌ها خیلی سماجت و اصرار می ورزند. حال چه مقدّمات کار فراهم باشد یعنی رجا درکار باشد. یامقدّمات کار فراهم نباشد که آنرا طمع گویند.

دیوان ابونواس: ۶۰۱ـ م

۲ ـ در چاپ (المنار) وصبرٌ. آمده است.

۳ ـ اَلإبساس: سوت زدن برای شتر ماده تا هنگام دوشیدن شیر بشود و آنرا بدوشند. و او را رام سازند. ش

۴ ـ یعنی نومیدی از مردم و پایداری دوصفت شایسته‌اند که... ح. ن.

۵ ـ اَلقِداح. جمع «قِدح». به کسر: چوبهائی بوده است که روزگار جاهلیت در بخت آزمائی سهم برنده را بوسیلهٔ آنها تعیین می‌کردند. ش

۶ ـ ابیات از محمد بن وهیب حمیری. شاعر عصر عبّاسی است. به شیعه منسوب شده است و در باب اهل بیت مرثیه‌هائی دارد ـ معاهدالتنصیص. ۱ : ۲۲۱ ـ م

۲ ـ مأیوس بودن از مردم و صبر شایستگی آنرا دارد که کریم را به ذلّت و خواری نیفکند، و او رامحتاج مردم نکند.

۳ ـ ای همسر ما، بشنو و بدان که بخت آزمائی و قمار و اتکاء به این کارها دروغ است. و بیشتر اسباب موفقیّت نومیدی از نعمت مردم روزگار است.

این کلام چنانکه پوشیده نیست کلامی است با کسی که اعتقاد ندارد مطلب آن طور که شاعر گفته است باشد. بلکه موضوع را منکر است و خلاف آنرا عقیده دارد. و معلوم است که فقط همسر شاعر او را به گفتن این جملات تحریک نموده است در مقابل اعتراض مردم و درخواست آنها.

- ۷ -
«إنَّ» و اعتقاد مخاطب

از لطیفترین موقعیّتهای (إنَّ) موردی است که در خصوص مخاطب اعتقادی ادّعا می شود که مخاطب آن اعتقاد را نداشته لکن مراد استهزاء او و خشم بر اوست. و غرض آن است که به او گفته شود: حال ووضع تو با عملی که انجام داده‌ای اقتضایش این است که آن اعتقاد را داشته باشی.

مثال آن بیت زیر است:

جاءَ شَقیقٌ عارِضاً رُمْحَهُ   إنَّ بنی عَمِّکَ فیهِم رِماح[۱]

شقیق آمد در حالی‌که نیزه خویش را بر پهنا گرفته بود (بایستی به او گفت: ای شقیق بدان که)بنی عمّ تو هم نیزه‌هائی در دست دارند.

می خواهد بگوید آمدن شقیق با آن وضع و هیأت که به خود می نازد و به شجاعتش مغرور است و لذا نیزه خود را بر پهنا به دست گرفته این خودپسندی شدیدش می رساند که معتقد است کسی نمی‌تواند در برابرش قیام کند. حتی گوئی معتقد است برای دفاع در برابر او بنی عمّ او یک نیزه هم همراه ندارند، و گوئی همه بنی‌عم او **بی سلاحند**.

پس وقتی گفته می شود که: (إنَّ) برای جواب پرسش کننده می آید لازم است در آن شرط

۱ ـ ازجَحل بن نَضْلة. شرح حماسه، از مرزوقی،۲ : ۵۸۰ـ م

شود که پرسش کننده بایستی در باب مطلب مورد سؤال، اعتقادی خلاف آنچه ما جواب می دهیم داشته باشد.

امّا اینکه مجرّد جواب را قاعده و اصل در آن فرض کنیم درست نیست. زیرا نتیجه این فرض آن است که مثلاً اگر سؤال کننده‌ای از ما بپرسد: کَیْفَ زیدٌ؟ بگوئیم: صالِحٌ، یا وقتی بگوید: أینَ هُوَ؟ بگوئیم: فِی الدّارِ، کلام ما صحیح نباشد، و کلام ما فقط موقعی صحیح باشد که بگوئیم: إنَّهُ صالِح، إنَّهُ فِی الدّارِ. و این سخنی است که کسی به آن معتقد نیست.

امّا وقتی که «إنَّ» و «لام» با هم جمع شوند. مانند: إنَّ عَبدَاللّهِ لَقائِم، یعنی موردی که گفتیم روی سخن با منکر است این هم مطلبی است صحیح. زیرا وقتی جهت کلام بطرف شخص انکار کننده باشد احتیاج بیشتری به تأکید خواهد بود. و هنگامی که طرف صحبت ما کسی است که مطلب ما را ردّ می‌کند، و صحّت آنرا انکار می نماید ما هم به اضافه کردن تأکید و تثبیت مطلب نیاز بیشتری خواهیم داشت. البته بایستی متوجّه باشیم همان طور که کلام مؤکّد در برابر انکاری است که از جانب شنونده شده است، گاهی هم کلام مؤکّد می آید در موردی که می بینیم انکاری ازجانب شنونده خواهد شد، و لذا از ابتدا جلو آن انکار را با تأکید کلام می‌گیریم.

خلاصه کلام: این روش را ما وقتی بکار می بریم که بخواهیم درمقام کسی باشیم که در کلام خود از انکار طرف جلوگیری کند.

- ۸ -
دخول (إنَّ) بر جمله

لازم است بدانیم که گاهی (إنَّ) برجمله داخل می شود برای اینکه به متکلّم بگوئیم: آن گمان و اعتقادی را که مثلاً تو درمورد آن شخص داشتی که می‌گفتی وجود دارد وجود ندارد. این هنگامی است که شخص یا شیء درمحل دید و شنید مخاطب است. و می‌گوئیم: این شخص همان بود که اینک او را در این عمل و رفتار مشاهده می‌کنی. من به فلان کس احسانی بزرگ کردم ولی او پاداش مرا این گونه که مشاهده کردی به من داد. با این روش خودتان را درمرتبه‌ای قرار می دهید که گوئی آن اعتقادی را که داشته‌اید علیه خودتان ردّ می‌کنید، و نسبت به خودتان مخالفت می نمائید. و آن خطائی را که توهم کرده‌اید آشکار می سازید.

بر همین قاعده است آیهٔ زیر که حکایت حال مادر مریم (رضی الله عنها) است: قال: رَبِّ

اِنّی وَضَعْتُها الأُنثیٰ. وَاللّهُ اَعلَمُ بِما وَضَعَتْ[1]. و نیز این آیه که حکایت حال نوح علیه السلام است: قالَ رَبِّ إنَّ قَومی کَذَّبونِ[2] (واللّهُ اَعلَم).

البته این طور نیست که معانی دقیق ومطالب پوشیده‌ای که بسبب حرف (إنَّ) برکلمه عارض می شود با تنبلی وکاهلی ادراک گردد. ما در همین جا بحث خود را کوتاه می‌کنیم، و در فصل آینده به گفتگو در بارهٔ همین حرف (إنَّ) وقتی که با حرف (ما) متّصل شود می پردازیم.

پایان فصل بیست و ششم

۱ ـ آل عمران / ۳٦

۲ ـ شعراء / ۱۱۷

خلاصهٔ فصل بیست و هفتم

«اِنّما» و مواقع آن- موارد (ما و إلّا)

از صفحهٔ ۲۵۲ تا صفحهٔ ۲۵۸ کتاب دلائل الاعجاز

وضع «اِنّما» بر این است که در مورد خبری آورده شود که مخاطب نسبت به آن خبر جاهل نیست، و درستی آن را انکار نمی‌کند، و یا در جمله‌ای که نازل منزلهٔ این نوع خبر باشد می آورند. چنانکه جملهٔ: اِنَّما هُوَ اَخوکَ، را به کسی می‌گوئیم که موضوع را معترف است ولی ما می خواهیم او را به حق برادری که بر او واجب است آگاه کنیم.

نمونه از قرآن: اِنَّما تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّکرَ وخَشِیَ الرَّحمٰنَ بِالغَیبِ .

اِنَّما یَستجیبُ الَّذینَ یَسمَعُونَ .

معلوم است که اعلام خطر وانذار وقتی مؤثّر است که طرف مؤمن به خدا و خدا ترس باشد. کافر جاهل را چه انذار کنند و چه انذار نکنند برایش یکسان است. و نیز هر عاقلی می داند که جواب دادن از کسی انتظار می رود که می شنود، و در بارهٔ دعوتی که از او می‌کنند تعقّل می نماید. و کسی‌که نمی شنود به مطلب هم جواب نمی‌گوید.

امّا مثال برای موردی که نازل منزلهٔ این نوع خبر باشد بیت زیر است:

اِنَّمـا مُصعَـبٌ شِـهـابٌ مِـنَ اللّـ ـهِ تَـجَلَّـتْ عَـن وَجـهِهِ الظَّلْـمـاءُ

براستی مصعب ستاره شهاب است، و ستاره‌ای نورانی است، و از خداست. همه تاریکیها از چهرهٔ او روشن شده است.

ادّعای شاعر این است که اتّصاف ممدوحش به این صفت مطلبی است آشکار، و بر همه معلوم.

مثال دیگر، جمله هائی است از قبیل: اِنَّما هُوَ اَسَدٌ، اِنَّما هُوَ نارٌ، اِنَّما هُوَ سَیفٌ صارِمٌ. و این هم هنگامی است که مطلب را در حکم امر معلومی قرار می دهند؛ امر معلومی که مورد انکار نبوده و برکسی هم پوشیده نیست.

و امّا در خبر بطریق نفی واثبات. مانند: ما هذا اِلّا کَذا، مخاطب منکر مطلب است، و یا شکّ می‌کند. یعنی وقتی به مخاطب خود می‌گوئیم: ما هُوَ اِلّا مُصیبٌ، که مطلبی را که ما گفته ایم قبول

ندارد. و هنگامی‌که شخصی را از دور می بینیم و می‌گوئیم: ما هُوَاِلّا زَیدٌ، این جمله را در حالی می‌گوئیم که طرف ما توهم می‌کند آن شخص زید نیست بلکه شخص دیگری است، حتّی در انکار اینکه زید باشد اصرار می ورزد.

البتّه در مورد بیت «اِنّما مُصعَبٌ شِهابٌ...» جایزاست بگوئیم: ما مُصْعَبٌ اِلّا شِهابٌ. زیرا مطلب بطور صحیح از امور معلوم نیست. و از طرف دیگر شاعر ادّعا کرده است که مطلب از امور ثابت و معلوم است.

نمونه از قرآن: و ما اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِی القُبورِ، اِنْ اَنتَ اِلّا نَذیرٌ. مقصود این است که خدای تعالی به پیامبر(ص) بفرماید: تو هرگز نمی توانی دلهای معاندان را از کفرشان برگردانی؛ با اصرار و لجاجتی که آنها در کفرشان دارند و گوشهاشان را می‌گیرند که آیات الهی را نشنوند. تو نمی توانی ایمان در دل آنها وارد سازی. وظیفه تو بیش از اخطار و انذار نیست. در اینجا وجود حضرت را در موقعیّت کسی می دانیم که گمان دارد به چنان کاری قادر است. مثال روشنتر آن این آیه است: قل: لا اَملِکُ لِنَفسی نفعًا و لاضَرًّا اِلّا ما شاءَاللّهُ، ولَو کُنتُ اَعلَمُ الغَیبَ لَاسْتَکْثَرتُ مِنَ الخَیرِ، وما مَسَّنِیَ السُّوءُ. إنْ اَنَا اِلّا نَذیرٌ وبَشیرٌ لِقَومٍ یُؤمِنونَ.

پایان خلاصهٔ فصل بیست و هفتم

فصل بیست و هفتم

«اِنّما» و موقعیّتهای مختلف آن
(قصر و اختصاص)

شیخ ابوعلی[1] در شیرازیات چنین گوید: «عدّه‌ای از نحویّون در خصوص آیه: قُل اِنّما حَرَّمَ رَبّیَ الفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنها و ما بَطَنَ[2]، می‌گویند: مقصود این است که: ما حَرَّمَ رَبّیَ اِلّا الفَواحِشَ. البته من هم برخورد کرده‌ام به نمونه‌ای که بر صحّت قول نحویّون در این باب دلالت می‌کند. و آن بیت فرزدق است:

آنَا الذّائدُ الحامِی الذِّمارَ و اِنَّما — یُدافِعُ عَن اَحسابِهِم آنَا اَو مِثلی

مدافع و حامی ناموس و حریم تنها منم و این من و مانند من است که از آبرو و شرف آنها پشتیبانی می‌کند.

این کلام از دو صورت خالی نیست: یا موجَب است یا منفی. اگر مراد ایجاب باشد معنی کلام درست و مستقیم نمی باشد. ملاحظه کنید هیچ گاه گفته نمی شود: یُدافِع آنَا ولا یقاتِل آنَا. بلکه می گوئیم: اُدافِع و اُقاتِل، مگر وقتی‌که مقصود این باشد که بگوئیم: ما یُدافع اِلّا آنَا. در این حالت است که ضمیرمنفصل آورده می شود. کما اینکه وقتی «اِلّا» را همراه حرف نفی بعنوان حمل بر معنی به ضمیر ملحق می‌کنیم ضمیر را منفصل می آوریم. و ابواسحاق زَجّاج[3] هم در خصوص آیهٔ: «اِنَّما حَرَّمَ عَلَیکُمُ المَیتَةَ والدَّمَ[4]...» گفته است: نصب در «مَیتَة» قرائت است، وجایز است گفته شود: اِنَّما حُرِّمَ عَلَیکم. ابواسحاق گوید: «کسی که این وجه را اختیار کرده بدین صورت است که: حرف (ما) همان «ماء کافّه» می باشد. یعنی حرفی‌که (اِنَّ) را از عمل باز می دارد. آنگاه معنی آیه این می شود که: ما حُرِّمَ عَلیکُم اِلّا المَیتَةُ. زیرا «اِنَّما» برای اثبات کلمهٔ بعداز آن ذکر می شود و برای نفی سوای آن می آید. و شاعر هم که گفته است: و اِنَّما یُدافِعُ عَن

---

۱ ـ مقصود شیخ ابوعلی فارسی است، حسن بن احمد بن عبدالغفّار [متوفی به سال ۳۷۷ـ هـ.ق] صاحب کتاب: الحُجّة، در قراءات، و مسائل حلبیات و مسائل منثورة، و بغدادیات و...ح

۲ ـ اعراف / ۳۳

۳ ـ ابواسحاق ابراهیم بن محمد. متوفی ۳۱۶ـ هـ.ق

۴ ـ بقره / ۱۷۳

أحسابِهِم آنا اَو مِثلی، مقصود این است که: ما یُدافِعُ عَن أحسابِهِم اِلّا آنا اَو مِثلی.» پایان گفتار شیخ ابوعلی فارسی.

* * *

تحقیق مطلب: اگرچه مطلبی را که من در اینجا برای شما نوشتم نحویّون همان را گفته‌اند، ولی مقصود آنها این نیست که معنی در (اِنَّما) همان معنی است که در (ما ـ و ـ اِلّا) است و حکم این دوحکم دو لفظی است که یک معنی را وصف می‌کنند. لازم است بدانیم که فرق است بین اینکه در شیئی معنی شیء دیگری وجود داشته باشد واینکه شیئی مطلقا شیء دیگری باشد.این دو با هم فرق دارند. یعنی چنین نیست که بگوئیم هر کلامی که در آن (ما ـ و ـ اِلّا) صلاحیت دارد (اِنَّما) هم در آن کلام صلاحیت خواهد داشت.

چنانکه آوردن «اِنَّما» در آیهٔ: «و ما مِن اِلٰهٍ اِلّا اللهُ» و نیز در این جمله: ما اَحَدٌ اِلّا و هُوَ یَقولُ ذلِکَ، و نظائر اینها صحیح نیست. زیرا اگر بگوئیم: اِنّما مِن اِلٰهٍ اِلّا الله. یا بگوئیم: اِنَّما اَحدٌ اِلّا وهُوَ یَقول ذلکَ، جمله ای را گفته ایم که معنائی ندارد.

حال اگر بگوئید: علّتش این است که کلمه (اَحَدٌ) فقط در کلام منفی یا در کلامی که جاری مجرای منفی است (نهی و استفهام) واقع می شود، و علّتش این است که (مِنْ) در آیهٔ فوق حرف زائد است و این حرف فقط درمقام نفی بکار می رود، جواب گوئیم: بسیار خوب، بحث ما همین جا تمام است. زیرا همین بیان شما، اعترافی است به اینکه دو کلمهٔ «اِنَّما ـ و ـ ماو ـ اِلّا» با هم یکسان نیستند. اگر با هم یکسان بودند بایستی آن معنی نفی که در (اِنَّما) است مثل همان معنی نفی باشد که در «ما والّا» است. و همان طور که دانستید (اِنَّما) در مواردی که ذکر نمودیم صلاحیت ندارد پی می برید در کلامی هم که (اِنّما) در آن صحیح است (ماو ـ اِلّا) در هیچ یک از انواع آن صلاحیت و صحّت ندارد. مثال آن جمله‌ای است که می‌گوئید: اِنَّما هودِرهَمٌ لادینارٌ. که اگر بگوئید: ما هُوَ اِلّا دِرهَمٌ لادینارٌ، اصلاً کلام نیست. با این جمله روشن می شود که وقتی نحویّون «اِنَّما» را در معنی (ما و الّا) بحساب آورده‌اند مقصودشان این نبوده که بگویند این دو در معنی مطلقاً یکسانند. و نخواسته اند فرق را میان آن دو بکلّی ساقط کنند.

اینک من موقعیّت هر دو قاعده واصل کلّی را در هر یک به یاری و توفیق خدای تعالی برای شما بیان می‌کنم:

* * *

نخست لازم است بدانیم که وضع (اِنَّما) بر این است که درمورد خبری آورده می شود که مخاطب نسبت به آن جاهل نیست، و صحّت آن را ردّ نمی‌کند. و یا در جمله ای آورده می شود که

نازل منزلهٔ این نوع خبر می باشد.

تفسیر مطلب: وقتی به شخصی می‌گوئیم: اِنَّما هُوَ اَخوکَ، و اِنَّما هُوَ صاحِبُکَ القَدیمُ، این جمله را به کسی نمی‌گوئیم که جاهل به مطلب باشد، و صحّت مطلب را انکار کند. بلکه به شخصی می‌گوئیم که موضوع را می داند، و به آن اعتراف دارد، ولی ما می خواهیم او را به حق برادری و احترام دوستی که بر او واجب است آگاه و بیدار سازیم. نمونهٔ آن بیت زیر از متنبّی است.

اِنَّمـا اَنـتَ والِدٌ، والأَبُ القـا طِـعُ اَحـنـیٰ مِـن واصِـلِ الاَولادِ[1]

[ای کافور] تو پدری. و پدر اگر قطع رحم کند باز مهربانتر از اولادی است که صله رحم نماید.

شاعر نمی خواهد این موضوع را اعلام کند که کافور پدر است، این از موضوعاتی نیست که کافور در اعلام آن بدان محتاج باشد. لکن شاعر خواسته است از طریق ذکر این موضوع که امری است معلوم چیزی را از او تقاضا کند که مقام پدری او آن را ایجاب می‌کند. و مثل آن این است که می‌گویند: اِنَّما یَعجَلُ مَن یَخْشَی الفَوتَ. زیرا این از اموری ثابت و معلوم است که کسی‌که از فوت وقت نمی هراسد عجله هم نمی‌کند. تنها کسی در کار شتاب می نماید که از فوت شدن فرصت بیم دارد.

نمونه های دیگر مطلب از قرآن آیات زیر است:

۱ ـ اِنَّما یَستَجیبُ الَّذینَ یَسمَعُونَ[2]

۲ ـ اِنَّما تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّکرَ وَخَشِیَ الرَّحمنَ بِالغَیبِ[3]

۳ ـ اِنَّما اَنتَ مُنذِرُ مَن یَخشاها[4]

تمام این جمله ها تذکار به امر ثابت و معلومی است. بدین معنی‌که: هر عاقلی می داند که جواب دادن ازکسی انتظارمی رودکه می شنود،ودربارهٔ مطلبی‌که به اوگفته می شود،یااو رابدان دعوت می‌کنندتعقّل می نماید.ونیزهرعاقلی می داند کسی‌که نمی شنود، و نمی فهمد پاسخی هم به مطلب نمی‌گوید. و همچنین معلوم است که انذار و اخطار وقتی است و هنگامی مؤثّر است که طرف انذار مؤمن به خدا باشد، و کسی باشد که از خدا خوف و هراس دارد، وبعث و قیامت را تصدیق می‌کند.امّا برای‌کافرجاهل اعلام خطرکردن و نکردن‌هر دو یکسان است[5]

---

۱ ـ دیوان (شرح واحدی): ۶۵۷ ـ م

۲ ـ انعام/ ۳۶

۳ ـ یس / ۱۱

۴ ـ نازعات / ۴۵

۵ ـ چنانکه آیهٔ ۶ از سورهٔ بقره فرماید: اِنَّ الَّذینَ کَفَروا سَواءٌ عَلَیْهِم ءَاَنذَرْتَهُم اَم لَم تُنذِرْهُم لایؤمِنونَ.

این مثال برای موردی است که در آن به امری خبر داده می شود که مخاطب آن را می داند، و در هیچ حال آنرا انکار نمی‌کند.

امّا مثال برای مواردی که نازل منزلهٔ این نوع خبر است بیت زیر است:

إنَّمـا مُصْعَـبٌ شِـهـابٌ مِـنَ اللّـ ـهِ تَجَـلَّـتْ عَـنْ وَجـهِـهِ الظَّلماءُ[1]

براستی مُصعَب ستارهٔ شهاب است، و از خدا است، همه تاریکیها از چهرهٔتابان او روشن شده است.

اینکه شاعر در اینجا ادّعا کرده است ممدوحش دارای چنین صفتی است مطلبی است آشکار، و برای هر کس معلوم است. این عادت شعرا است که چون می خواهند ممدوح خود را به صفتی توصیف کنند مدّعی می شوند که آن صفت در ممدوح ثابت ودائم است ودراین وصف مشهور است. کار آنها این است که آن وصف معلوم و آشکاری را که هیچ کس منکر آن نیست یادآوری نمایند. چنانکه شاعر گوید:

وتَعْذُلُنی اَفناءُ سَعدٍ عَلَیهِمُ وما قُلتُ اِلّا بِالَّذی عَلِمَتْ سَعدُ[2]

همه قبیله سعد مرا ملامت می‌کنند و حال آنکه من چیزی نگفتم جزهمان مطلبی که خود قبیله سعد هم آن را می دانستند.

وچنانکه بحتری گفته است:

لا أدَّعی لِأبی العَلاءِ فَضیلَةً حَتّیٰ یُسَلِّمَها اِلَیهِ عِداهُ[3]

من هیچ فضیلتی را درمورد ابوالعلا ادعا نمی‌کنم مگر آنکه دشمنانش نیز آن فضیلت را برای او ثابت می دانند.

مثالهای دیگر جمله هائی است نظیر: إنَّما هُوَ اَسَدٌ، إنَّما هُوَنارٌ، إنَّما هوسَیفٌ صارِمٌ.

و این وقتی است که (إنَّما) را که بر سر جمله می آورند مطلب را در حکم امر ظاهر و معلومی اعلام می‌کنند بطوری‌که مورد انکار نبوده و بر کسی هم پوشیده نیست.

* * *

و امّا خبر بطریق نفی واثبات، مانند: «ما هذا اِلّا کَذا، وإنْ هُوَ اِلّا کَذا» که در اینجا مخاطب

---

۱ ـ این بیت از ابن قیس رقیّات در جنگ آل زبیر می باشد. و دو بیت بعد از آن چنین است:

مُلکُهُ مُلکُ رَأفَةٍ لَیسَ فیهِ جَبَروتٌ مِنهُ وَلا کِبریاءُ

یُتَّقی اللّهُ فِی الأُمورِوَقَدْاَفْ لَحَ مَن کانَ هَمُّهُ الاِتِّقاءُ. ش

ابیات مذکور از قصیده‌ای است در مدح مصعب بن زبیر. دیوان: ۹۱ـ م

۲ـ این شعر راحطیئة درمدح فردی از قبیله بنی سعد بنام بغیض گفته است. افناء یعنی عامّه مردم. ش. دیوان او: ۱۴۱ـم

۳ـ از قصیده‌ای در مدح صاعد بن مخلد (ابوالعلاء). دیوان، ۴: ۲۴۰۳ـم

منکر مطلب است، و در آن شکّ می‌کند. یعنی وقتی می‌گوئیم: ما هُوَاِلّا مُصیبٌ. یا می‌گوئیم: ما هُوَ اِلّا مُخطی، این جمله را به کسی می‌گوئیم که مطلبی را که ما گفته‌ایم انکار می‌کند. و هنگامی‌که شخصی را از دور می بینیم و می‌گوئیم: ما هُوَ اِلّا زَیدٌ، این جمله را در حالی می‌گوئیم که رفیق ما توهّم می‌کند آن شخص زید نیست بلکه انسان دیگری است، حتی در انکار اینکه زید باشد اصرار می ورزد. ولی وقتی موضوع آشکار است، همان طور که گفتیم، دیگر جمله را این گونه بیان نمی‌کنیم. بنابراین درمورد فردی که می خواهیم او را نسبت به برادرش بر سر مهر آوریم، و او را به رفتاری که لازمهٔ وظیفهٔ صله رحم است، و نشانهٔ حسن رفاقت و دوستی است آگاه سازیم نمی‌گوئیم: ما هُوَاِلّا اَخوکَ، و نیز در بیت: اِنّما اَنتَ والِدٌ والاَبُ... صحیح نیست بگوئیم: ما اَنتَ اِلّا والِدٌ. امّا در جمله هائی نظیر: اِنَّما مُصعَبٌ شِهابٌ...، جایز است بگوئیم: ما مُصعَبٌ اِلّا شِهاب. زیرا مطلب بطور صحیح از امور معلوم نیست. و از طرفی هم شاعر در این کلام ادّعا کرده است که مطلب چنین است، یعنی از امور معلوم و آشکار است. و چون موضوع این گونه است جایز است کلام را بطریق نفی و اثبات هم بگوئیم؛ جز آنکه مدح را در این حال از قرار گرفتن درحدّ مبالغه خارج می سازیم. زیرا ادّعائی که درمورد ممدوح کرده‌ایم امر معلوم و آشکاری نیست. و از طرف دیگر بگونه‌ای است که هیچ کس آن را ردّ نمی‌کند، و نسبت به آن مخالفتی ندارد.

از آیات کریمهٔ قرآن است که فرموده است: ما اَنتُم اِلّا بَشَرٌ مِثلُنا تُریدُونَ اَن تَصُدّونا عَمّا کانَ یَعبُد آباءُنا[1]، و نفرموده است: اِنّما اَنتُم... زیرا کافران رسولان خدا را در این مقام قرار داده بودند که آنها با ادّعاشان به نبوّت، خود را از بشر بودن خارج ساخته اند، و مطلبی را مدّعی شده‌اند که برای یک فرد بشر روا نیست. و چون جریان و مقصود کلام چنین بوده است لذا لفظ در مسیر اصلی خودش بکار رفته است. زیرا مراد اثبات امری است که مخاطب آن را رد می کند، و خلاف آن را مدّعی است. و ملاحظه می‌کنیم که جواب رسولان خدا هم در پی آیه با «اِنْ ـ و ـ اِلّا» آمده است نه با «اِنَّما»: قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُم اِنْ نَحنُ اِلّا بَشَرٌ مِثلُکُم[2]. زیرا کسی که خصمش ادّعای خلاف علیه اومی‌کند در امری که خود او هم مخالف آن نیست قاعده‌اش این است که کلام خصم را به همان طریق خودش به او برگرداند، و همان طور که بوده نقل کند. یعنی هنگامی‌که به شخصی مثلاً می‌گوئیم: تو کارت چنین است وچنان، می‌گوید: بلی کارمن همین است لکن زیان و ضرری بر من نیست، آنچه را هم که توفکر می‌کنی از این جریان به من برخوردی داشته باشد، ومرا نگران کند اصلاً وجود ندارد. پس رسولان خدا صلوات الله علیهم کأنّه گفته‌اند: البته آنچه را شما گفتید

۱ ـ ابراهیم/ ۱۰

۲ ـ ابراهیم / ۱۱

که من بشری مانند شما هستم، گفته شما صحیح است، و ما این مطلب را انکار نمی‌کنیم، و به این موضوع هم جاهل نیستیم. امّا این مطلب مانع آن نیست که خدای تعالی بر ما منّت گذاشته باشد، و ما را به مقام رسالت اکرام نموده باشد.

و امّا فرموده خدای تعالی که: «قل اِنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثلُکُم»[1] که با (اِنّما) آمده است بدان جهت است که ابتدای کلامی است که به پیغمبر اکرم(ص) امر شده است آن را به مردم ابلاغ کند، و با آنها در میان بگذارد. یعنی این آیه جواب کلام سابق که در آن گفته باشد: «اِنْ اَنتَ اِلّا بَشَرٌ مِثلُنا» نیست که لازم آید موافق آن کلام آورده شود، و پیروی و تبعیّت در آن مراعات گردد؛ چنانکه در آیه اوّل این چنین بود.

حاصل کلام: هر گاه موضوعی را دیدید که از امر معلومی است و شکّی در آن راه ندارد با نفی آمده است بجهت فرض معنائی است که آن را در حکم مشکوک آورده است.

آیه زیر از نمونه های این مطلب است:

«وما اَنتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِی القُبورِ اِنْ اَنتَ اِلّا نَذیر[2]». چنانکه ملاحظه می شود آیه با نفی و اثبات آمده است. زیرا وقتی خدای تعالی فرمود: و ما اَنتَ بِمُسمِعٍ مَن فِی القُبورِ، و مقصود در اینجا این بوده که به پیغمبر(ص) گفته شود که تو هرگز نمی توانی دلهای معاندان را از انکار برگردانی، و با اصرار و لجاجتی که آنها درکفرشان دارند، و می خواهند بجهالت خود ادامه دهند، و گوشهاشان را می‌گیرند که آیات الهی را که تو تلاوت می‌کنی نشنوند تو نمی توانی در نفوس آنها ایمان را نفوذ دهی. آنچه لایق این مقام خواهد بود این است که موقعیّت و حال پیامبر اسلام(ص) را همچون کسی بدانیم که گمان کرده است به چنان کاری قدرت دارد،وهمچون کسی که یقیناً نمی داند در امکانات او وظیفه‌ای بیشتر از انذار و اخطار نیست، لذا کلام را مانند موقعی که طرف خطاب شک داردبکار برده است، و در نتیجه به او گفته شده است: اِنْ اَنتَ اِلّا نَذیرٌ.

برای بیان بیشتر این مطلب: به شخصی‌که با فرد جاهلی مناظره و بحث را طولانی کرده است می‌گوئیم: تو نمی توانی و قدرت آن را نداری که مرده را شنوا کنی، و به جماد چیزی بفهمانی، و کور را بینا کنی. کاری به دست تو نیست جز آنکه بیان مطلب و اقامه حجت نمائی. بیش از این در امکان و اختیار تو نیست. در اینجا نمی‌گوئیم: اِنَّما الّذی بِیَدِکَ اَن تُبینَ وتَحْتَجَّ. چرا؟ زیرا جمله: اِنَّکَ لا تَستَطیعُ اَنْ تُسمِعَ المَیِّتَ، را تنها هنگامی گفتیم که او را بمنزلۀ فردی گرفتیم که تصور می‌کند غیر از احتجاج و بیان مطلب قدرتی دارد. این مطلبی است واضح. و مثال این نوع

---

۱ ـ فُصلت / ٦

۲ ـ فاطر/ ۲۲

کلام،یعنی کلامی که مقدّم شده است ایجاب می‌کند که در آن (اِنْ) و (اِلّا) باشد آیه زیر است:

قُل لا اَمْلِکُ لِنَفسِی نَفعاً وَلاضَرّاً اِلّا ماشاءَاللّهُ ولو کُنْتُ اَعْلَمُ الغَیبَ لَاسْتَکْثَرْتُ مِنَ الخَیرِ و ما مَسَّنِیَ السُّوءُ اِنْ اَنَا اِلّا نَذیرٌ وَ بَشیرٌ لِقَومٍ یُؤْمِنون[1].

پایان فصل بیست و هفتم

---

۱ ـ اعراف / ۱۸۸ـدراین آیه کلمهٔ نفعاً مقدّم بر کلمهٔ ضرّاً می باشد و متن کتاب خلاف آن است. اما آیه‌ای که در آن ضرّاً مقدّم است آیهٔ ۴۹ از سورهٔ یونس است.

خلاصهٔ فصل بیست و هشتم

(اِنَّما) و حرف عطف (لا)

از صفحهٔ ۲۵۸ تا ۲۶۰ کتاب دلائل الاعجاز

«اِنَّما» در کلامی‌که پس از آن می آید فعل را برای شیئی ایجاب و از غیر آن نفی می‌کند. پس جمله: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، یعنی شخصی‌که آمده است غیر زید نیست. بنابراین جملهٔ مذکور شبیه به این است که بگوئیم: جاءَنی زَیدٌلاعَمروٌ؛جز آنکه در «اِنَّما» ایجاب فعل برای شیئی و نفی فعل برای غیر آن را در حال و زمان واحد می فهمیم، در صورتی‌که جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ لاعَمروٌ، این معنی را نمی رساند. بعلاوه کلام با «اِنَّما» مطلب را آشکارا اعلام می‌کند درحالی‌که کلام با حرف عطف(لا) این آشکاری و ظهور را ندارد.

البتّه در جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ لاعَمروٌ، شبهه در این نیست که شخص آینده دو نفر بوده و ما می خواهیم بگوئیم یک نفر است. بلکه شبهه دراین است که آن شخص زید است یا عمرو. لذا باجملهٔ: جاءَنی زَیدٌ، برای مخاطب محقّق می‌کنیم که شخص آینده زید بوده است نه عمرو.

* * *

نکتهٔ دیگر: جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ لاعَمروٌ، را وقتی می‌گوئیم که مخاطب می داند عمل آمدن ازفردی واقع شده ولی به گمانش ازعمرو بوده است، لذا با جمله مذکوربه او می‌گوئیم که فعل از عمرو نبوده بلکه از زید بوده است.

تمام این معانی که گفتیم درکلامی که با «اِنَّما» می آید حاصل است.

ممکن است بگویند این جمله هم درست است که گفته شود: اِنَّما جاءَنی مِن بَینِ القَومِ زَیدٌ وَحدَهُ. جواب گوئیم: از جهت نحوی درست است ولی این طرز گفتار شبیه به تکلّف است. و جملهٔ عادی و کلام واقعی همان اوّلی است. بعلاوه انحصار و اختصاص وقتی منظور می شود که کلام بصورت مطلق آید. یعنی مقیّد به کلمه ای مانند (وَحدَهُ) نباشد. و معلوم است که ما با جملهٔ: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، می خواهیم انجام فعل را به زید اختصاص دهیم، ضمناً گمان مخاطب را هم که فعل از زید صادر نشده و از عمرو بوده است ابطال نمائیم.

پایان خلاصهٔ فصل بیست و هشتم

فصل بیست وهشتم

(اِنَّما) وحرف عطف (لا)

بدان که (اِنَّما) درکلامی‌که بعد از آن واقع می شود فعل را برای شیئی ایجاب و از غیر آن نفی می‌کند. بنابراین وقتی می‌گوئیم: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، از این جمله فهمیده می شود که مقصود ما اعلام این مطلب است که شخصِ آینده غیر زید نیست. یعنی معنی کلام با وجود (اِنّما) شبیه به معنی جمله‌ای است که می‌گوئیم: جاءَنی زَیدٌ لاعَمرٌو، جز اینکه در «اِنّما» مزیّتی است خاصّ. و آن این است که با این کلمه ایجاب فعل را برای شیئی و نفی فعل را برای غیر آن درحال و در زمان واحد می فهمیم وحال آنکه در جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ لاعَمرٌو، مطلب چنین نیست. یعنی در اینجا ایجاب و نفی را در دو حال استنباط می‌کنیم.

مزیّت دوم: کلمه (اِنَّما) این مطلب را که شخص آینده زیداست آشکارا اعلام می‌کند در حالی‌که وقتی کلام با (لاء) عطف آورده می شود این آشکاری و ظهور وجود ندارد.

بایستی بدانیم اینکه می‌گوئیم (لاء) عاطفه حکمی را که برای جزء اوّل کلام وجوب پیدا کرده است ازجزء دوم نفی می‌کند مراد این نیست که اشتراکی را که جزء اوّل کلام باجزء دوم در فعل داشته است از جزء دوم نفی می نماید بلکه لاء عاطفه وقوع فعلی را که اعلام داشته‌ایم از اوّلی است از دومی نفی می‌کند نه از اوّلی.

ملاحظه کنید، وقتی می‌گوئید: جاءَنی زَیدٌلاعَمرٌو، مقصود این نیست که فعل آمدن با آن شکل وصفتی که از زید واقع شده است عیناً از عمرو واقع نشده و گوئی عکس جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ وعَمرٌو، می باشد، نه، مقصود این نیست. بلکه با جمله مذکور می خواهیم بگوئیم شخص آینده زید است نه عَمرو. و این کلام را به کسی می‌گوئیم که در مورد فعلی که از این فرد بوقوع پیوسته است به خطا رفته خیال می‌کند از فرد دیگری است.

نکته مهمّ: شبهه‌ای نیست در اینکه شخص آینده دو نفر نمی باشد و فقط یک نفر است. شبهه تنها در این است که آیا شخص آینده زید است یا عمرو. لذا ما با جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ لاعَمرٌو، برای مخاطب محقّق می داریم که شخص آمده زید است و عمرو نیست.

و نکته دیگر آنکه: جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ لاعَمروٌ، را فقط موقعی می‌گوئیم که مخاطب اطّلاع یافته است عمل آمدن از فردی بوقوع پیوسته ولی گمان کرده فعل از عمرو بوده است، لذا ما با جملهٔ خود.به او اعلام کرده‌ایم که فعل از عمرو نبوده بلکه از زید بوده است.

حال که این معانی را بلحاظ حرف عاطفه (لا) در کلام بازشناختی لازم است بدانی که تمام این معانی در کلامی‌که با (اِنَّما) بکار می رود برای توحاصل و ثابت است. یعنی وقتی می‌گوئیم: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، غرض ما این نبوده که وجود شخص آینده‌ای را همراه زید نفی کنیم بلکه خواسته‌ایم آمدنی را که گفته‌ایم از زید است از عمرو نفی نمائیم. با این ترتیب شبهه‌ای نیست در اینکه دو نفر آینده در کار نبوده و فقط یک نفر است. تنها شبهه در این است که شخص آینده زید است یا عمرو. وقتی می‌گوئیم: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، مطلب را محقّق و مسلّم می‌کنیم که شخص آمده زید است. همچنین جملهٔ: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، را تنها هنگامی می‌گوئیم که مخاطب آگاهی داشته که شخصی نزد ما آمده است لکن خیال کرده است که او مثلاً عمرو است. ما به او اعلام کردیم که زید است.

حال اگر اشکال کنید که این جمله هم صحیح است که گفته شود: اِنَّما جاءَنی مِن بَینِ القَومِ زَیدٌ وَحدَهُ- اِنَّما آتانی مِن جُملَتِهِم عَمروٌ فَقَط. جواب گوئیم: جمله از جهت نحوی درست است ولی این طرز گفتار شبیه به تکلّف است و کلام واقعی همان کلام اوّل می باشد. بعلاوه معنی انحصار و اختصاص وقتی اعتبار می شود که کلام بصورت مطلق آید، و مقیّد به (وَحْدَهُ) وکلمه ای‌که در معنی (وَحْدَهُ) است نباشد[1]. و معلوم است وقتی گفتید: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، وکلمهٔ دیگری بر آن اضافه نکردید، هیچ معنائی به ذهن شنونده وارد نمی شود جز همان معنائی که ما قبلاً آنرا شرح کردیم. یعنی گفتیم که: با این جمله می خواهیم انجام فعل آمدن را به زید اختصاص دهیم، و اعلام نمائیم که شخص آمده تنها زید است. و ضمناً این مطلب را هم که مخاطب گمان می‌کرد فعل آمدن از زید صادر نشده و از عمرو بوده بحسب معنائی که ازجملهٔ: جاءَنی زَیدٌ لاعَمروٌ، بدست می آید ابطال نمائیم.

پایان فصل بیست و هشتم

۱ ـ مقصود آن است که معنی حصر از جملهٔ: جاءنی زیدٌ وحدَهُ، فهمیده نمی شود.

خلاصهٔ فصل بیست و نهم

بحث در حکم وقاعده (ما) و (اِلّا)

از صفحه ۲۶۰ تا صفحه ۲۶۹ دلائل الاعجاز

وقتی می‌گوئیم: ما جاءَنی اِلّا زَیدٌ، اوّلاً، زید را در آمدن اختصاص می دهیم. (البتّه آنچه مخاطب بدان نیاز دارد این است که: بداند غیر زید شخص دیگری نیامده است.) ثانیاً، اینکه، می خواهیم بگوئیم شخص آمده زید است نه غیر او. لذا به شخصی که مدّعی است که ما مطلبی را گفته ایم و سپس خلافش را اظهار کرده ایم می‌گوئیم: ما قُلتُ الیومَ اِلّا ما قُلتُه اَمسِ بِعَینِه. و معنی آیهٔ: ما قُلتُ لَهُم اِلّا ما اَمَرتَنی بِهِ اَنِ اعْبُدُوا اللّهَ رَبّی وَرَبَّکُم، هم این است که حضرت عیسی(ع) می‌گوید: پروردگارا آنچه را تو به من امر کردی که به مردم بگویم هیچ یک را فروگذار نکردم، و خلاف آنرا نگفتم.

امّا فرق میان جمله: ما ضَرَبَ زیداً اِلّا عَمروٌ، وجملهٔ: ما ضَرَبَ عمروٌ اِلّا زَیداً: در جملهٔ اوّل، غرض بیان شخص ضارب است که چه کسی بوده، و نیز اخبار به اینکه ضارب «عمرو» بوده است خصوصاً نه غیر او. و در جملهٔ دوم، غرض بیان مضروب است که چه کسی بوده، ونیز اخبار به اینکه مضروب «زید» است خصوصاً نه غیر او. حال اگر این قاعده را در آیه: اِنَّما یَخْشَی اللّهَ مِن عِبادِهِ العُلَماءُ، مقیاس قرار دهیم می فهمیم که تقدیم (اَللّه) فقط برای آن بوده که کسانی را که از خدای تعالی ترسانند مشخّص کند، ونیز اعلام کند که بخصوص دانشمندانند که از خدا هراس دارند نه غیر آنها. امّا اگر کلمه (اَللّه) مؤخّر می آمد معنی کلام ضدّ این معنی می شد. یعنی غرض کلام این می شد که ذات مورد هراس را مشخّص کند. بعلاوه معنی این می شد که غیر دانشمندان از خدا می ترسند، و از غیر خدا هم می ترسند.

علّت آنکه دو جملهٔ مذکور در معنی یکسان نیست این است که اختصاص در یکی از دو اسم (فاعل یا مفعول) قرار می‌گیرد نه در هر دو. بعلاوه این اختصاص در اسمی است که بعد از (اِلّا) می آید. و اگر معتقد شویم که این دو با هم فرق ندارند کلمهٔ متقدّم را در جواز حدوث در محلّ متأخّر مانند کلمه متأخّر قرار داده ایم. یعنی معنی (اِلّا) در اسمی قبل از آوردن (اِلّا) حادث می شود، و این محال است. از اینجا به آن صنعتی که فرزدق در بیت خود بکار برده است: «و اِنَّما

یُدافِعُ عَنْ اَحسابِهم اَنَا اَو مِثلی» کاملاً پی می بریم که مقصودش این بوده که شخص دفاع کننده را اختصاص دهد نه کسی که از او دفاع می شود؛ علاوه بر آنکه خواسته است بگوید که من حمایت از شرافت دیگران هم می‌کنم.

اگر بخواهیم فاعل و مفعول، هر دو را مورد توجّه قرار دهیم، و هر دو را پس از (اِلّا) بیاوریم اختصاص در کلمه‌ای واقع می شود که پشت سر حرف (اِلّا) است. پس در جملهٔ: ما ضَرَبَ اِلّا زیداً عمروٌ، اختصاص درمفعول است. یعنی مضروب فقط زید بوده نه غیر او.

* * *

حکم دو مفعول نیز مانند قاعده فاعل و مفعول است. پس معنی جملهٔ: لَم یَکْسُ اِلّا زیداً جُبَّةً، این است که از میان مردم تنها زید به پوشش جُبّه مخصوص گردیده است. و معنی جملهٔ: لَم یَکْسُ اِلّا جُبَّةً زَیداً، این است که از میان لباسها تنها جُبّه را برای زید مخصوص کرده‌ایم.

قاعده در جار و مجرور نیز همین است. درمبتدا و خبری هم که پس از «اِنَّما» می آید ملاک همان است که در فاعل و مفعول بود. بنابراین در جملهٔ: اِنَّما هٰذا لَکَ، اختصاص در (لَکَ) خواهد بود، و می توان گفت: اِنَّما هذا لَکَ لالِغَیْرِکَ.

مثال ازقرآن: اِنَّما عَلَیکَ البَلاغُ و عَلَینَا الحِسابُ. که اختصاص متوجّه مبتدا است یعنی (بَلاغ). و در آیهٔ اِنَّما السَّبیلُ عَلَی الَّذینَ یَسْتَأذِنُونَکَ، اختصاص متوجّه خبر است یعنی(عَلَی الَّذینَ).

نکته دیگر: جملهٔ بصورت: ما ضَرَبَ اِلّا عمروٌ زَیداً، کلامی است که زیاد رایج نیست؛ با توجّه به اینکه معمولاً مفعول را مقدّم می آورند. حتّی ادبا در مورد جملهٔ مذکور گفته‌اند: این جمله مرکب از دوکلام است، و زید منصوب به فعل مضمر است. گوئی گوینده ابتدا مفعول را مبهم گذاشته و گفته است: ما ضَرَبَ اِلّا عَمروٌ، آنگاه به اوگفته‌اند: مَن ضَرَب؟ پاسخ داده است: ضَرَبَ زَیداً.

بایستی متوجّه بود که در جملهٔ: ما ضرب زَیداً اِلّا عمروٌ، غرض این است که عمرو به زدن زید مخصوص گردد نه به زدن مطلق. لذا لازم است بعد از ذکر عمرو که فاعل است فعل را به مفعول متعدّی کنیم تا شنونده به این مطلب پی ببرد.

پایان خلاصهٔ فصل بیست و نهم

فصل بیست و نهم

نفی واثبات بوسیله (ما) و (اِلّا)

حال که مطلب کلّی را در باب (اِنَّما) فهمیدید اینک می خواهیم مقداری پیرامون (ما و اِلّا) و قاعده وحکم این دو حرف بحث کنیم:

وقتی می‌گوئیم: ما جاءَنی اِلّا زیدٌ، محتمل دو امر است: اوّل آنکه، می خواهیم زید را در فعل آمدن اختصاص دهیم، و این فعل را از غیر زید نفی کنیم. و این کلامی را که می‌گوئیم نه برای آن است که مخاطب محتاج است بداند زید آمده است، بلکه آنچه را مخاطب بدان نیاز دارد این است که بداند غیر زید شخص دیگری نیامده است.

دوم آنکه، مقصود ما از جملهٔ: ما جاءَنی اِلّا زیدٌ، همان معنائی است که در مورد (اِنَّما) ذکر کردیم. و این کلام را به مخاطب می‌گوئیم که بداند شخص آمده زید است نه غیر او. لذا به شخصی که مدّعی است که ما مطلبی را گفتیم و سپس خلافش را اظهار کردیم می‌گوئیم: ما قُلْتُ الیَومَ إلّا ما قُلتُهُ أمسِ بِعَینِهِ. و شخصی‌که به ما می‌گوید: لَم تَرَ زَیداً و اِنَّما رأیتَ فُلاناً، به او می‌گوئیم: بَل لَم أرَ اِلّا زَیداً. و بر همین قاعده است قول خدای تعالی: «ما قُلتُ لَهُم اِلّا ما اَمَرْتَنی بِهِ اَنِ اعبُدُوااللّهَ رَبّی وربَّکُم[1].» زیرا مقصود آیه این نیست که روز قیامت حضرت عیسی(ع) به خداوند احدیت می‌گوید: بر آنچه مرا امر کردی من هیچ چیزی اضافه نکردم. بلکه مقصود آن است که حضرت عیسی می‌گوید: پروردگارا آنچه را تو به من امر کردی که به مردم بگویم فروگذار نکردم، و هیچ یک راترک ننمودم، و خلاف آنرانگفتم. مثال این مطلب که در شعر آمده بیت زیر است:

قَد عَلِمَتْ سَلمی وجاراتُها   ما قَطَّرَ الفارِسَ اِلّا انا[2]

---

۱ ـ مائده / ۱۱۷.

۲ ـ لیث گوید: وقتی مردی را با شدّت و سختی تمام به خاک می افکنی می‌گوئی: قَطَّرتُهُ. و این بیت را انشاد کرده است.

ش. این بیت از عمرو بن معدیکرب زُبَیدی است از قطعه‌ای در جریان قادسیة. اوّل آن چنین است:

آلیمْ بِسَلمی قبل آن تَظعَنا   اِنّ بنا من حُبِّها دیدنا

دیوان او: ۱۵۴ ـ م

سلمی و همسایه‌های او این مطلب را دانسته‌اند که هیچ کس جز من آن یکه‌تاز میدان را بر زمین نزد. [یعنی کسی که آن سوار نامی را بر خاک هلاک افکند من بودم.] مقصود شاعر این نیست که بخواهد ادّعا کند او در زمین زدن آن سوار کار منفرد بوده و غیر او در این کار شریک او نبوده است.

در اینجا مطلبی است که لازم است دانسته شود. ولی قبل از آن مسأله‌ای را می‌خواهم برای شما بیان دارم که در فهم آن مطلب کمک شایانی می‌کند. قوله تعالیٰ: إِنَّما یَخشَی اللّهَ مِن عِبادِهِ العُلماءُ در مقدّم آوردن اسم (اَللّه) عزّوجلّ، معنائی است خلاف معنائی که اگر مؤخّر می شد. این موضوع، تنها وقتی برای شما کاملاً روشن می شود که آن حکم کلّی مربوط به (ما و اِلاّ) را ملاک قرار دهید، و فرق میان جملهٔ: ما ضَرَبَ زیداً اِلّا عمروٌ، و جملهٔ: ما ضَرَبَ عمروٌ الاّ زیداً، را بدست آورید:

فرق این دوجمله آن است که در اوّلی که مفعول را مقدم داشته‌ایم غرض کلام بیان ضارب است که کیست و اعلام این مطلب است که ضارب «عمرو» است نه غیر او. ولی در دومی که فاعل را مقدم آورده‌ایم مقصود کلام بیان مضروب اَست که کیست و اخبار به این مطلب است که مضروب خاصّةً «زید» است نه غیر او

حال که این مطلب را فهمیدید آنرا در آیهٔ مذکور ملاک قرار دهید. اگر این قاعده را اعتبار نمائید خواهید دانست که تقدیم نام (اللّه) تعالی، در آیه بسبب آن است که ترسندگان از خدا و اهل خشیت را بیان کند که آنها چه کسانی می باشند، و اعلام دارد که اینان خاصّةً دانشمندان‌اند نه غیر آنها. اگر نام (اللّه) مؤخّر ذکر می شد و کلمهٔ (العلماء) مقدّم می‌آمد، یعنی گفته می شد: إنَّما یَخشَی العلماءُ اللّه، معنی کلام ضدّ معنائی را که اکنون دارد افاده می‌کرد، و غرض کلام این می شد که ذات مورد هراس و خشیت کیست و اعلام به اینکه **خدای** تعالی است نه غیر او. و در آن صورت لازم نمی آمد که هراس و خشیت از خدای متعال منحصر به دانشمندان باشد و آنها مخصوص به این وصف شوند چنانکه غرض در آیه همین مطلب است. بلکه معنی آیه این می شد که غیر علما هم از خدای متعال ترس و هراس دارند جز آنکه با هراس و ترسشان از خدای تعالی از غیر او هم ترسان و هراسانند و علما از غیر خدای متعال ترس و خشیت ندارند. این معنی اگر چه در آیهٔ دیگر از قرآن آمده است: ولایَخشَونَ اَحَداً اِلّاَ اللّهَ، امّا مسلّم است که غرض در آیهٔ مورد بحث این معنی نبوده و لفظ آیه هم احتمال چنین معنی را نمی دهد. و هر کس که حمل آیه را براین معنی جایز دانسته است در حقیقت فائدهٔ تقدیم را باطل ساخته، و آیهٔ شریفهٔ: اِنَّما یخشَی اللّهَ مِن عِبادِهِ العلماءُ، را با جملهٔ: اِنّما یَخشَی العُلَماءُ اللّهَ، یکسان شمرده

است. و هنگامی‌که این دو کلام را مساوی دانست لازم می آید که جملهٔ: ما ضَرَبَ زَیداً اِلّا عَمروٌ، را با جملهٔ : ما ضَرَبَ عَمروٌ اِلّا زیداً ، یکسان بشمارد.، که این هم در ممتنع بودنش هیچ شکّی وجود ندارد.

این است آن مسأله مورد نظر.وحال که تو خواننده مطلب را فهمیدی متوجّه می شوی که معنی و مقصود در آیهٔ مورد بحث کاملاً روشن است که کلام با (ما واِلّا) گاهی در معنی کلام با (اِنّما) است. آیا در جملهٔ: ما ضَربَ زَیداً اِلّا عمروٌ وجملهٔ: ما ضَربَ عَمروٌ اِلّا زیداً، موضوع را بوضوح ملاحظه نمی‌کنی که جملهٔ اوّل برای بیان این است که ضارب کیست، و جملهٔ دوم برای بیان این است که مضروب کیست. اگرچه بتکلّف بخواهیم موضوع را حمل بر نفی شرکت کنیم، و از جملهٔ: ما ضَربَ زیداً اِلّا عَمروٌ، مقصود ما این باشد که زید را دو فرد نزده‌اند، و از جملهٔ: ما ضَرَبَ عمروٌ اِلّا زیداً، منظور این باشد که عمرو دوفرد را نزده است بلکه یک فرد را زده است.

علاوه بر مطلب فوق، لازم است بدانیم علّت آنکه تقدیم مفعول در اینجا با تأخیر آن فرق دارد، و دو جملهٔ مذکور یعنی: ما ضَرَبَ زَیداً اِلّا عَمروٌ، و جملهٔ ما ضَرَبَ عَمروٌ اِلّا زَیداً، در معنی یکسان نیستند آن است که اختصاص در یکی از دو اسم (یعنی فاعل و یا مفعول) واقع می شود، و در هر دو اسم قرار نمی‌گیرد. بعلاوه این اختصاص در اسمی است که پس از (اِلّا) می آید نه اسمی که قبل از (اِلّا) است. زیرا محال است معنی حرف استثنا در کلمه‌ای حادث شود که در کلام قبل از (اِلّا) آمده است. وقتی مطلب چنین شد لازم می آید که حال و تأثیر تقدّم مفعول بر (اِلّا)، یعنی جملهٔ: ما ضَرَبَ زَیداً اِلّا عَمروٌ، و تقدّم فاعل بر (اِلّا) یعنی جملهٔ : ما ضَرَبَ عَمروٌ اِلّا زَیداً ، با هم فرق داشته باشد . زیرا اگر معتقد شویم که این دوحال با هم فرق ندارند، کلمه متقدّم در جواز حدوث در محلّ متأخّر را مانند کلمهٔ متأخر قرار داده‌ایم. و این امری است محال؛ یعنی معنی (اِلّا) در اسمی قبل از آوردن (اِلّا) حادث شود.

حال که دانستید اختصاص با «اِلّا» درکلمه ای [از فاعل و مفعول] واقع می شود که آنرا مؤخّر می آورید اختصاص با «اِنّما» هم در کلمه ای [از فاعل و مفعول] واقع می شود که [نسبت به اِلّا] مؤخّر است نه مقدّم. بنابراین وقتی می‌گوئیم: اِنّما ضَرَبَ زیداً عَمروٌ، می دانیم که اختصاص در ضارب است. و هنگامی‌که می‌گوئیم: اِنّما ضَرَبَ عَمروٌ زیداً، می دانیم که اختصاص در مضروب است. و همان طور که جایز نیست با کلمهٔ (اِلّا) موقعیّت میان تقدیم یک کلمه و تأخیر آن با هم یکسان باشد، با کلمهٔ (اِنّما) هم جایز نیست. و اگر این قاعدهٔ کلّی را بطور واضح ادراک نمائید از

---

۱ ـ فاطر / ۲۸

اینجا به آن صنعتی که فرزدق در بیت خود بکار برده است: «و اِنَّما یُدافِعُ عَن اَحسابِهِم اَنا اَو مِثلی» کاملاً پی می برید، و می فهمید که اگر این صنعت را در بیان خود بکار نمی برد آن مقصود شاعر حاصل نمی شد. زیرا مقصود فرزدق این بوده که شخص دفاع کننده اختصاص یابد نه کسی که از او دفاع می شود . درعین حال که خواسته است بگوید تصور نشود دفاع من از حیثیت و شرف اینهاست و از شرافت دیگران دفاع نمی‌کنم؛ کما اینکه اگر می‌گفت: ما اُدافِعُ اِلّا عَن أحسابِهِم، همین مقصود را می رسانید. درحالی‌که مقصود اصلی شاعر این نیست بلکه مقصودش این است که ادّعا کند دفاع کننده تنها اوست نه غیر او.

این نکته ای است که بایستی کاملاً فهمیده شود. زیرا من معتقدم غلط وخطائی که در ذهن بسیاری داخل می‌گردد از جانب افرادی است که می‌گویند شاعر دراینجا ضمیر منفصل آورده است حمل بر معنی ومقصود خود . و تصوّر شده است که اگرضمیرفصل را نمی آورد معنی بیت مثل معنی کنونی بوده.این است مطلب وجایز هم نیست که مطلب در این بیت به ضرورت شعری نسبت داده شود، وآنرا نمونه ای برای گفتارشاعری دیگر قرار دهند نظیر بیت زیر:

کَأنّا یَومَ قُرّیٰ[1] اِنْـ نَما نَقْتُلُ اِیّانا

گوئی ما در آن روز سخت تنها افراد خودمان را می‌کشتیم.

[توضیح: یعنی کسانی را می‌کشتیم که پشتیبان ما بودند و آنها افراد لایقی بودند]

* * *

زیرا در بیت مورد بحث ضرورتی به آوردن ضمیرمنفصل نیست؛ از آن حیث که (اُدافِعُ) و (یُدافِعُ) در وزن شعر یکسان است. این نکته را نیز بایستی فهمید.

خلاصهٔ کلام : آنچه در بیت فرزدق واجب است این است که لفظ کلام بر وجهی باشد که اختصاص برای فرزدق قرار داده شود. و این نمی شود مگر آنکه کلمهٔ (أحساب) بر ضمیر (اَنَا) مقدّم گردد. و اگر شاعر می‌گفت: (و اِنَّما اُدافِعُ عَن اَحسابِهِم) ضمیرش در فعل مستترمی‌گشت، و تقدیم (اَحساب) بر آن ضمیر متصوّر نبود، و کلمهٔ (اَحساب) نسبت به ضمیر فرزدق مؤخر می شد. و وقتی مؤخّر می شد لامحاله اختصاص هم به آن بر می‌گشت.

۱ - (قُـرّیٰ) به ضم قاف و راء مشدّد مفتوح، و الف مقصوره، بمعنی شدّت واقعه. و وادی یا موضعی است دربلاد حارث بن کعب، و آنرا قری سحبل می نامند ودر آنجا واقعه‌ای اتفاق افتاده که به روز «قُرّیٰ» معروف شده است. شعر از ذوالاصبع است. و پس از آن این بیت است: قَتَلنا مِنْهُم کُلَّ- فَتًی اَبیَضَ حُسّانا. ش. استاد درحاشیه درس خود اضافه کرده است که: اَلحُسّان، به ضمّ و تشدید، مبالغة در حُسن است، و منصوب است، صفت برای «کُلّ» بنا به رأی سیبویه. و صحیح است که مجرورباشد، صفت برای «فتی» مانندابیض که غیر منصرف است. ش- دیوان شاعر: ۷۸- ۷۹- م

حال اگر گفته شود که شاعر می توانست بگوید: «و اِنَّما اُدافِعُ عن اَحسابِهِم اَنا» یعنی (آحساب) را بر ضمیر « اَنا » مقدّم بیاورد . پاسخ گوئیم : وقتی بگوید : (اُدافِعُ) فاعل فعل (اُدافِعُ) ضمیر مستتر در فعل است. و ضمیر (اَنَا) که ظاهر است تأکید برای همان ضمیر مستتر است. و حکم هم متعلّق به مؤکّد است نه مربوط به تأکید. زیرا تأکید مانند تکرار است و لذا پس از نفوذ حکم می آید، و تقدیم جار و مجرور یعنی (عَن اَحسابِهِم) بر ضمیری که تأکید است تقدیم آن بر فاعل نیست. زیرا تقدیم مفعول بر فاعل تنها وقتی است که ذکر مفعول را قبل از ذکر فاعل آورده باشیم. وقتی می‌گوئیم: «اِنَّما اُدافِعُ عَن اَحسابِهِم» حقّ نداریم قبل از ذکر فاعل مفعول را بیاوریم. چون در اینجا ذکر فاعل همان ذکر فعل است؛ بجهت آنکه فاعل در فعل مستتر است، بنابراین چگونه تقدیم کلمه ای بر آن قابل تصوّر است؟

مطلب دیگری که لازم است دانسته شود این است که: اگر بخواهیم فاعل و مفعول هر دو را مورد توجّه قرار دهیم، و در نتیجه هر دو را پس از حرف (اِلّا) بیاوریم درآن صورت اختصاص درکلمه ای واقع می شود که پس از حرف (اِلّا) است. بنابراین وقتی می‌گوئیم: ما ضَرَبَ اِلّا عَمروٌ زَیداً، اختصاص در فاعل خواهد بود، و مقصود این است که ضارب فقط عمرو بوده نه غیر او.و اگر بگوئیم: ما ضَرَبَ اِلّا زَیداً عَمرو، اختصاص در مفعول خواهد بود، و مقصود این است که مضروب فقط زید بوده نه غیر او. حکم دومفعول هم مانند همین حکمی است که درمورد فاعل و مفعول گفتیم. چنانکه می‌گوئید: لَم یَکْسُ اِلّا زَیداً جُبَّةً. یعنی از میان مردم فقط زید به پوشش جُبّه مخصوص گردیده است. و اگر بگوئید: لَمْ یَکْسُ اِلّا جُبَّةً زَیداً، مراد آن است که از میان انواع لباسها تنها جُبّه برای زید مخصوص گردیده است. درموردی هم که بجای یکی از دو مفعول جار و مجروری در کلام باشد همین حکم جاری است. مانند گفتار سیّد حمیری:

لَو خُیِّرَا لمِنبَرُ فُرسانَهُ مَا اخْتارَ إلاّ مِنکُمُ فارسا[۱]

اگر منبر این اختیار را داشت که سواران «خطبای» خودش را انتخاب کند غیر از شما سوار و شجاعی را انتخاب نمی‌کرد.

بطوری که می بینیم اختصاص در (مِنکُم) است نه درکلمه (فارسا). واگر گفته می شد: مَا اختارَ اِلّا فارِساً مِنکُمْ، اختصاص در کلمه «فارِساً» بود.

* * *

در مورد مبتدا و خبر هم، اگر پس از (اِنَّما) واقع شوند، و یکی بر دیگری مقدّم گردد ملاک

۱ ـ اسماعیل بن محمد بن یزید حمیری مذهب تشیع داشت. این بیت از یک قصیده است و آن قصیده را زمانی گفته است که کار حکومت بر بنی عباس قوام گرفت. دیوانش: ۲۵۹ـم

همان است که در مورد فاعل و مفعول گفتیم. بدین معنی که: اگر خبر را در محلّ خودش آورید، و آنرا بر مبتدا مقدّم نکنید اختصاص در خبر خواهد بود. و اگر خبر را بر مبتدا مقدّم نمودید اختصاصی‌که درخبر بود به مبتدا منتقل خواهد شد.

تفسیر موضوع: شما می‌گوئید: اِنَّما هٰذا لَکَ. اینجا اختصاص در (لَکَ) می باشد. به دلیل آنکه می توانید بگوئید: اِنّما هذالک لا لِغَیرکَ. و هنگامی‌که می‌گوئید: اِنَّما لَکَ هٰذا، اختصاص درکلمهٔ (هٰذا) است. به دلیل آنکه می توان گفت: اِنَّما لَکَ هٰذا لاذاکَ. خلاصه اینکه، اختصاص همیشه در کلمه‌ای است که وقتی حرف عطف (لا) را در کلام آوریم عطف بر آن کلمه باشد. و اگر بخواهید مطلب رابیشتر مطالعه کنید به دو آیه زیر توجّه نمائید که می فرماید:

۱ ـ فَاِنَّما عَلَیْکَ البَلاغُ وَ عَلَینَا الحِسابُ.

۲ ـ اِنَّما السَّبیلُ عَلَی الَّذینَ یَسْتَأذِنونَکَ.

اینجا کاملاً آشکار است که اختصاص در آیهٔ اوّل متوجّه مبتدا است، یعنی کلمه (بَلاغ) و (حِساب) نه متوجّه خبر، یعنی (عَلَیکَ) و (عَلَینا).و در آیه دوم اختصاص بر خبر است، یعنی (عَلَی الَّذین) نه در مبتدا که (اَلسَّبیل) باشد.

پس بایستی متوجّه بود که هر گاه کلام با (ما و اِلّا) همراه است قاعده‌ای را که بیان کردیم در مبتدا و خبر هم جاری است. یعنی اگر خبر را مقدّم بر مبتدا ذکر کردیم اختصاص در خبر است، و اگرمبتدا را پیش از خبر آوردیم اختصاص در مبتداست. نمونه بسیار واضح و روشن آن جمله‌ای است که می‌گوئیم: ما زیدٌ اِلّا قائمٌ. مراد این است که ازمیان اوصافی‌که تصوّر می شود زید دارد قیام را بعنوان صفت متعلق به او اختصاص دادیم. و هنگامی‌که می‌گوئیم: ما قائمٌ اِلّا زیدٌ، مقصود این است که زید را به موصوف بودن در قیام منحصر کردیم . پس درجملهٔ اوّل صفت را بر موصوف محصور نموده‌ایم و درجملهٔ دوم موصوف را بر صفت .

ناگفته نماند، در مورد خبری که مؤخّر ذکر می شود، مانند جملهٔ: ما زَیدٌ اِلّا قائمٌ، وقتی می‌گوئیم از میان اوصافی‌که تصوّر می شود زید داردقیام را مخصوص گردانیدیم، و غیر از قیام را از او نفی کردیم مقصود ما نفی اوصافی است که با قیام منافات دارد. مثلاً نشستن، خوابیدن، تکیه دادن و امثال اینها. ما نمی خواهیم حالاتی را که با قیام منافاتی ندارد از زید سلب کنیم. زیرا ما بر آن نیستیم که باجملهٔ: ما زیدٌ اَلّا قائمٌ، سیاهی و سفیدی چهره، یابلندی و کوتاهی قامت، و یا عالم بودن و جاهل بودن زید ر هم‌از او سلب نمائیم. کما اینکه وقتی می‌گوئیم: ما قائمٌ اِلّا زَیدٌ، مرادمان این نیست که اعلام کنیم در دنیا قائمی غیر از زید وجود ندارد. بلکه منظور این است که مثلاً در مکانی که ماحاضریم، و در موقعیّتی که ما هستیم فرد قائم دیگری نیست.

این مطلب درجمله‌ای که می‌گوئیم: ما زَیدٌ اِلّا قائمٌ، به این طریق کاملاً روشن است که مقصود کلام بر اساس نفی شرکت دیگری در این وصف نیست. بلکه می خواهیم این موضوع را نفی کنیم که وصف مذکور وجود نداشته بجائ آن وصف دیگری وجود دارد. ملاحظه کنید، معنی جمله این نیست که زید با حالت قیام حالت و صفت دیگری ندارد بلکه مراد آن است که زید بجای قیام حالت دیگری که با قیام سازگار نیست ندارد. و این حالت قیام هم منفیٌّ عنه نمی باشد. و بجای آن مثلاً نشستن و خوابیدن وامثال اینها درزید نیست.

حال اگر بگوئید: پس با این فرض صورت معنی کلام مثل همان موقعی است که کلام را با (اِنَّما) می آوردید و می‌گفتید: اِنَّما هُوَ قائمٌ، و ما می بینیم که در اینجا عطف بوسیلهٔ (لا) جایز است. یعنی می توان گفت: اِنَّما هو قائم لا قاعِدٌ. درحالی‌که این مطلب را در کلام با (ما) و (اِلّا) جایز نمی بینیم، چون متداول میان مردم نیست که بگویند: ما زید اِلّا قائمٌ لاقاعِدٌ؟

جواب: اینکه می‌گوئیم عطف به (لا) در کلامی که با (ما) و (اِلّا) می آید جایز نیست از این جهت است که وقتی می‌گوئید: ما زیدٌ اِلّا قائمٌ، هر صفتی را که منافی باقیام است نفی نموده‌اید، و بگونه‌ای اخبار کرده‌اید که گفته‌اید: «لَیسَ هُوَ بقاعِدٍ ولا مُضطَجعٍ وَلا مُتَّکِیءٍ» تا هیچ صفتی را که زید بجهت آن از حالت قیام خارج می شود باقی نگذارید. حال اگر در پی این جمله بگوئید: لاقاعد، در حقیقت با (لاء) عطف حالتی را نفی نموده‌اید که ابتدا آنرا ذکر کرده ونفی کرده بودید و حال آنکه (لاء) عاطفه برای نفی چیزی وضع شده است که ابتدا ذکر نموده آنگاه آنرا ایجاب کرده‌اید، نه برای افاده نفی درمورد چیزی که آنرا قبلاً نفی کرده‌اید. و از همین جاست که صحیح نیست بگوئیم: ما جاءَنی اَحَدٌ لازید، به اعتماد اینکه با معنی عمومیّت (اَحَدٌ) بعض افراد هم داخل در نفی شده است آنگاه شما زید را خصوصاً نفی کرده‌اید. بلکه اگر بخواهیم این معنی را برسانیم بایستی بگوئیم: ما جاءنی اَحَدٌ ولازَیدٌ. یعنی (واو) را قبل از (لا) بیاوریم تا بدین طریق (لا) از معنی عطف خارج شود.

حال‌که فساد جملهٔ: ما زیدٌ اِلّا قائمٌ لاقاعِدٌ، را پی بردید از همین جا متوجّه می شوید که گفتن: ما جاءَنی اِلّا زیدٌ لاعمروٌ. و ما ضَرَبتُ اِلّا زَیداً لا عَمراً، ونظائر اینها ممتنع ونادرست است. زیرا وقتی می‌گوئیم: ما جاءَنی اِلّا زیدٌ، در حقیقت این مطلب را که فردی غیر از زید آمده باشد نفی کرده‌ایم. و هنگامی‌که در پی آن می‌گوئیم: «لا عمروٌ» خواسته‌ایم با (لاء) عاطفه چیزی را نفی کنیم که در مقدّمه کلام آنرا آورده و نفی کرده‌ایم. و این مطلب چنانکه قبلاً توضیح دادیم خروج از معنائی است که برای (لاء) عطف وضع شده است، ودخول در معنائی است مخالف آن.

اگر کسی اشکال کند که: وقتی شما می‌گوئید: اِنَّما جاءَنی زید، در این جمله هم عطف با

(لا) وگفتن: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ لا عَمروٌ، جایز نمی باشد؟

جواب گوئیم: آنچه را ما عنوان کردیم این بود که وقتی می‌گوئیم: اِنَّما جاءَنی زَیدٌ، درکلام خودمان آمدن را از غیر زید نفی کرده‌ایم، ولی در واقع موضوع برای شما مخاطب غیر مسلّم و غیر قطعی است.

توضیح مطلب: درجمله مورد بحث غیر از (جاءَنی زَیدٌ) کلام دیگری همراه شما نیست، و بطوری‌که ملاحظه می‌کنید این نیزکلامی است مثبت، و هیچ گونه نفی در آن نیست آنچنانکه در جمله: ماجاءَنی اِلّا زَیدٌ، می باشد. آنچه در این جمله است آن است که شما توجّه و تأکید خود را روی (زید) متمرکز نموده او را آینده معرّفی کرده‌اید. و این هم اگر چه موجب نفی آمدن از غیر زید شده است امّا این ایجاب بلحاظ آن نیست که اِعمال نفی در شیئی بوده است. بلکه آمدن را از آن جهت ایجاب‌کرده‌است که آمدن اخبار شده آمدن مخصوصی بوده که وقتی زید این حالت را داشته غیر او نداشته است و مطلبی را هم که ما بیان کردیم این است که: شما فعل را بوسیلهٔ (لاء) عاطفه از شیئی نفی می‌کنید درحالی‌که آن را لفظاً از آن نفی کرده‌اید.

نظیر این موضوع وقتی است که ما از گفتن زَیدٌ هُوَ الجائی، می فهمیم که این آمدن از غیر زید واقع نشده است، مع ذلک این امر مانع نمی شود که درکلام (لاء) عاطفه بیاوریم و بگوئیم: زَیدٌ هُوَ الجائی لاعَمروٌ. زیرا ما آنچه را که از نفی آمدن از غیر زید فهمیده‌ایم بوسیلهٔ نفی که بر شیئی واقع ساخته‌ایم پی نبرده‌ایم بلکه به این طریق بوده است که چون آمدنِ مورد نظر آمدن واحدی بوده تصریح بر زید شده است به اینکه اوفاعل این فعل است. و اثبات این فعل برای زید بصورت نفی این فعل است از غیر او لکن بطریق عقلی نه از طریق اینکه در کلام نفیی بوده است آنچنانکه در جمله قبل بود. این نکته را بایستی خوب فهمید.

و اگر گفته شود که: وقتی شما می‌گوئید: ما جاءَنی اِلّا زَیدٌ، و غرضِ شما نفی این مطلب که همراه زید فرد دیگری آمده باشد نبوده است، این آمدن هم آمدن واحدی خواهد شد؟

جواب گوئیم: این آمدن اگرچه آمدن واحدی باشد ولی در واقع شما با نفی کردنِ این آمدن از هر فرد دیگری سوای زید، خودتان کاملاً روشن کرده‌اید که زید فاعل آن است. کما اینکه وقتی می خواهید وجود آینده دیگری را همراه زید نفی کنید همین کار را می‌کنید. و چون مطلب چنین است حکم و قاعده همان خواهد شد که ما گفتیم: یعنی هر گاه (لاء) عاطفه را بیاورید و بگوئید: ما جاءَنی اِلّا زَیدٌ لاعَمروٌ، درحقیقت خواسته‌اید فعل را از شیئی نفی کنید که یک بار آن فعل را از آن بطور صحیح و ثابت نفی کرده‌اید.

* * *

نا گفته نگذاریم که: قاعده و حکم کلمهٔ (غیر) در تمام این موارد که ما یادآور شدیم همان قاعده و حکم (إلّا) است. بنابراین وقتی می‌گوئیم: ما جاءَنی غَیرُ زیدٍ، می خواهیم این مطلب را که فرد دیگری با زید آمده باشد نفی کنیم، یا این مطلب را که بجای او فرد دیگری آمده باشد نفی نمائیم. و صحیح هم نیست بگوئیم: ما جاءَنی غَیرُ زیدٍ لاعَمروٌ، همان طور که جایز نبود گفتن: ما جاءَنی إلّا زَیدٌ لا عَمروٌ.

***

یک نکته دیگر مربوط به کلامی که با (ما و الّا) وضع شده است:

بدان ای خواننده در باب موضوعی‌که ماراجع‌به (ما و اِلّا) بیان کردیم که وقتی می‌گوئیم: ما ضَرَبَ اِلّا عَمروٌ زیداً، فاعل و مفعول هر دو را بعد از (اِلّا) می آوریم، این شکل کلام زیاد رایج نیست. بلکه غالباً مفعول مقدّم بر (اِلّا) ذکر می شود. مانند: ما ضَرَبَ زیداً اِلّا عمروٌ. حتّی ادبا درجمله فوق، یعنی: ما ضَرَبَ اِلّا عَمروٌ زَیداً، در پی این مطلب رفته‌اند که گفته‌اند: جمله مرکّب است از دوکلام، و زید منصوب است به فعل مضمر. گوئی متکلّم با این بیان ابتدا مفعول را مبهم گذاشته و گفته است: ما ضَرَبَ اِلّاعَمروٌ،آنگاه‌به او گفته‌اند: مَن ضَرَبَ؟ گفته است: ضَرَبَ زَیداً. در اینجا اگردقّت کنید خواهید فهمید که معنی لطیفی موجب این طرز گفتار است و آن این است که: وقتی شما می‌گوئید: ما ضَرَبَ زَیداً اِلّا عَمروٌ، غرض شما این بوده که (عمرو) را به زدن زید مخصوص کنید نه به زدن مطلق. و چون مراد کلام این می شود واجب است قبل ازذکر (عمرو) که فاعل است این فعل را به مفعول متعدّی نمائید. زیرا شنونده ازجانب شما نمی فهمد که شما (عمرو) را به این فعل [درحالی‌که متعدّی است] اختصاص داده‌اید مگر وقتی که ابتدا فعل را ذکر نموده باشید سپس متعدّی کرده باشید. یعنی، شنونده ازجملهٔ شما وقتی پی می برد که شما خواسته‌اید (عمرو) را به زدن زید مخصوص گردانید که فعل را بصورت متعدّی به (زید) برای او ذکر نمائید. امّا اگر فعل را به این صورت برای شنونده نیاورید، یعنی بگوئید: ما ضَرَبَ اِلّا عَمروٌ، معنائی که در ذهن شنونده می آید این است که شما خواسته‌اید ادّعا کنید این فعل از فرد دیگری غیر از زید واقع نشده است، و خواسته‌اید.بگوئید هیچ مضروبی نیست جز اینکه ضاربش (عمرو) است. این اصل و قاعده‌ای است در مورد تقدیم و تأخیر که دانستن آن لازم است.

پایان فصل بیست ونهم

خلاصهٔ فصل سی ام

برگشت به مباحث «اِنَّما»

از صفحهٔ ۲۶۹ تا ۲۷٤ کتاب دلائل الاعجاز

ممکن است به ما اشکال کنند که شما می‌گوئید (اِنَّما) متعلّق به خبری است که مخاطب به آن جاهل نیست. ولی ما می بینیم که درموارد بسیاری مقصود از خبر اعلام مطلب به مخاطب است، و مخاطب به اشتباه رفته و به اخبار ما احتیاج دارد. مانند همان جمله‌که درابتدای بخش دوم آوردید. یعنی: جاءَنی زیدٌ لاعَمروٌ.

بعلاوه (اِنَّما) درکتب بر کشف معانی غیر معلوم، و بر دلالت متعلّم بر آنچه نمی داند دور می زند. جواب: جملهٔ: (اِنَّما جاءَنی زَیدٌ لاعَمروٌ) گرچه برای مطلبی می آید که شنونده آنرا نمی داند، مع ذالک شنونده این ادّعا را دارد که در بارهٔ آن مطلب آگاهی خودش آشکارتر و بیشتر است. و ما در ابتدای بحثی که در این موضوع باز کردیم مطلب را تقسیم بندی کردیم و گفتیم: (اِنَّما) یا برای خبری می آید که‌شنونده به آن جاهل نیست و صحّت آنرا ردّ نمی‌کند، و یا برای خبری می آید که بمنزلهٔ این نوع است.

امّا اینکه گفتید (اِنَّما) درکتب برای دلالت متعلّم بر آنچه نمی دانسته است می آید راجع به این مورد هم اگر در موقعیّت های گوناگون (اِنَّما)بیندیشید می فهمید که (اِنَّما) بیشتر برای امری آمده است که علم به موجب آن امر واقع شده است، و برای شیئی که دلالت بر آن می‌کند آمده است .صاحب «الکتاب» هم در باب (کان) گوید :«هنگامی‌که می‌گوئید: کانَ زیدٌ، به کلمه ای آغاز کرده اید که نزد شنونده معلوم است [همان طور که برای شما معلوم می باشد] و منتظر خبر است. و هنگامی‌که در پی آن می‌گوئید: حَلیماً، مطلبی را که شما می دانستید به او اعلام کرده اید. و اگر بگوئید: کانَ حَلیماً شنونده منتظر این است که صاحب حلم را به او معرفی کنید»[1]. و چون معلوم است که هیچ خبری بدون مبتدا و هیچ مبتدائی بدون خبر نمی شود. پس روشن است کلمه ای‌را که بعداز (اِنَّما)می آوریم همان است‌که قبل ازاعلام مابه‌مخاطب برای او معلوم بوده‌است

---

۱ ـ پایان سخن سیبویه. ش

همچنین ما همیشه پس از «قُلتُ» کلام می آوریم، نه کلمهٔ مفرد و نه لفظ مرکب غیر مفید، مگر آنکه بخواهیم مثلاً بگوئیم: فلانی آن کلمه را چنین تلفّظ کرده است. بنابراین اگر می بینیم «اِنّما» در کلامی آمده که ابتدای اعلام مطلبی است که شنونده نمی دانسته به آن جهت است که قرینه و دلیل بر مطاب همراه کلام است، و بگونه ای است که آگاهی بر آن بزودی حاصل می شود.

* * *

از مطالبی که بایستی دانست این است که اگر پس از «اِنّما» فعلی است که وقوع آن تنها از فاعل مذکور در جمله درست است، و از غیر آن فاعل واقع نمی شود عطف با (لا) حسنی ندارد. چنانکه در آیهٔ: (اِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوالاَلـبابِ).اگر گفته می شد: «اِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوالاَلـبابِ لَاالجُهّالُ» کلام هیچ لطافتی نداشت؛ آن طور که جملهٔ: اِنَّما جاءَني زَيد لاعَمروٌ، دارای حسن است. بعلاوه گاهی در کلام منفی نفی را مؤخّر می آورند مانند: «اِنَّما جاءَ زَيدٌ لاعَمروٌ». و گاهی نفی را مقدّم می نمایند. مانند: ما جاءَ زَيدٌ و اِنَّما جاءَ عَمروٌ. این نمونه دوم نمونه‌ای است که موقعیّت «اِنَّما» در آن خوب شناخته می شود که اگر «اِنَّما» نبود روی سخن به کسی می شد که گمان دارد زید و عمرو هر دو آمده‌اند در حالی‌که مقصود آن است که طرف کلام کسی است که در باره خود آینده به اشتباه افتاده است.

مطلب دیگر: بعضی گمان می‌کنند که (ما) در «اِنَّما» فقط کافّه است. یعنی عمل «اِنَّ» را باطل می نماید. امّا چنین نیست. زیرا اگر می‌گفتیم: «ما جاءَني زَيدٌ واِنَّ عَمراً جاءَني» فهمیده نمی شد که ما خواسته ایم بگوئیم شخص آینده عمرو است نه زید بلکه «اِنَّ» در اینجا مانند لفظی است اضافی که در کلام به آن نیازی نیست، و احساس می‌کنیم که کلام با این ترتیب از معنی واقعی دور می افتد.

اگر خوب بررسی کنیم می فهمیم که گاه مقصود از کلام بعد از (اِنَّما) معنی خود کلام نیست بلکه کنایه و تعریض به مطلبی است که مقتضای آن معنی است، و (اِنَّما) در آن کلام از جهت پیوستگی و بستگی معنی به قلب و ذهن بهترین کلمه برای این منظور است. نظیر همان آیه: اِنَّما يَتَذَكَّرُ أولُوالاَلـبابِ، که مقصود مذمّت کُفّار است، بعلت هوی و هوسی که بر قلوب آنها چیره شده است، و می خواهد بفرماید: اینها در حکم کسانی هستند که عقل ندارند، و شما مؤمنان از آنها انتظار تعقّل و تنبّه نداشته باشید.

نمونهٔ دیگر، آیهٔ: اِنَّما اَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشاها. و آیهٔ دیگر: اِنَّما تُنْذِرُ الّذينَ يَخشَونَ رَبَّهُم بِالغَيبِ.
و نمونهٔ شعری در این باب بیت زیر است:

آنَا لَمْ اُرزَقْ مَحَبَّتَها　　　اِنَّما لِلْعَبدِ ما رُزِقا

من از محبت آن محبوب بهره و نصیبی نیافته ام (چه کنم) که روزی هر بنده همان است که به او داده اند.

پایان خلاصهٔ فصل سی ام

فصل سی‌ام

رجوع به مباحث (اِنَّما)

اگر به من اشکال کنند، و بگویند: بحث و گفتار تو در صفحاتی‌که گذشت کُـلّاً بر این مبنا بود که: «اِنَّما» متعلّق به خبری است که مخاطب نسبت به آن جاهل نیست. و خبر را هم که برای مخاطب می آوری بجهت آن نیست که آنرا به مخاطب افاده و اعلام نمائی. ولی ما می بینیم که در بسیاری از موارد مقصود از خبر بعد از (اِنَّما) این است که مطلبی را به شنونده اعلام کنیم که حقیقةً در آن به خطا رفته است، و به فهم آن خبر احتیاج داشته است. مانند همان موردی که در ابتدای بخش دوم از این بحث ذکر نمودی. یعنی جملهٔ: (اِنَّما جاءَنی زَیدٌ لاعَمروٌ). بعلاوه ملاحظه می‌کنی که کلمه (اِنَّما) درکتب برای کشف معانی غیر معلوم، و دلالت متعلّم بر آنچه نمی داند دور می زند.

جواب این است که: آنچه در کلامهائی نظیر: (اِنَّما جاءَ زَیدٌ لاعَمروٌ) می آید اگرچه برای مطلبی‌که شنونده آنرا نمی داند نوعی اعلام است، مع ذلک شنونده ناگزیر این ادّعا را دارد که در خصوص آن مطلب اطّلاع خودش از آنچه به او اخبار شده است آشکارتر و بیشتر است. و من در ابتدای بحثی که راجع به «اِنَّما» باز کردم تقسیم‌بندی نمودم، و گفتم که (اِنَّما) یا برای خبری می آید که شنونده به آن جاهل نیست، و صحّت آنرا ردّ نمی‌کند، و یا برای خبری می آید که بمنزلهٔ این نوع است. امّا آنچه را که شما گفتید که: کلمهٔ (اِنَّما) درکتب برای دلالت متعلّم بر آنچه نمی دانسته است می آید، در این مورد هم اگر در موقعیّتهای مختلف (اِنَّما) تأمل کنید خواهید فهمید که در بیشتر موارد (اِنَّما) برای مطلبی آمده است که علم بموجب آن مطلب حاصل شده و برای معنائی است که دلالت بر آن می‌کند. شاهد مطلب اینکه صاحب «الکتاب» در باب (کانَ) گفته‌است: «وقتی می‌گوئیم: (کانَ زَیدٌ) درحقیقت به کلمه‌ای ابتدا کرده‌ایم که نزد مخاطب معلوم است؛ به همان گونه‌که برای خودمامعلوم‌است. و مخاطب فقط منتظر خبر است. و هنگامی‌که در پی آن می‌گوئیم: (حَلیماً) درحقیقت همان مطلبی را که ما می دانستیم به مخاطب اعلام کرده‌ایم. و موقعی‌که می‌گوئیم: (کانَ حَلیماً) شنونده تنها منتظر آن است که صاحب این صفت را به او معرفی

کنیم.»[۱]

توضیح: معلوم است هیچ مبتدائی بدون خبر وجود ندارد، وهیچ خبری هم بدون مبتدا نمی‌شود. پس روشن است که وقتی شما می‌گوئید: (کانَ زَیدٌ)، در این حال مخاطب منتظر خبر است. و هنگامی‌که می‌گوئید: کانَ حَلیماً، منتظر اسم است.

با این ترتیب آنچه بعداز (اِنّما) واقع شده همان مطلبی است که برای شنونده قبل از آنکه آن مطلب به او برسد معلوم بوده است.

از جمله مباحثی که در آن این مطلب کاملاً روشن است بحثی است که سیبویه در باب (ظَنَنْتُ) دارد . او گفته است: آنچه بعد از «قُلتُ» حکایت می شود همیشه بصورت کلام است نه قول[۲]. و این مطلب معلوم است که اگر ما واقعاً توجه خود را به معنی کلام معطوف داریم می فهمیم که پس از «قُلتُ» غیر از جمله ای که مفید باشد چیزی را حکایت نمی‌کنیم. بنابراین هیچ گاه نمی‌گوئیم: قالَ فُلانٌ زَیدٌ، و آنگاه ساکت بمانیم. مگر آنکه بخواهیم بگوئیم: فلان کس این کلمه را به این صورت تلفظ کرده است. مثلاً می خواهیم بگوئیم او این اسم را مرفوع ذکر نموده است. همانند این مطلب جمله‌ای است که ادبا می‌گویند: کلمه تنها وقتی حذف می شود که در کلام دلیل و قرینه‌ای بر آن باشد. و نظائر این جملات که به شماره نمی آید. بنابراین اگر می بینیم (اِنّما) بر کلامی داخل شده است که ابتدای اعلامی است به مطلبی که شنونده به آن علم ندارد بایستی بدانیم بجهت آن است که قرینه و دلیل بر آن همراه کلام می باشد، و آن شیئ هم بگونه ای است که اطّلاع بر آن بزودی حاصل می شود. خلاصه آنکه، بایستی دانست که دقائق و نکاتی که بسبب این کلمه یعنی (اِنّما) در کلام پدید می آید تمام شدنی نیست.

* * *

از مطالبی که لازم است دانسته شود این است که: اگر پس از (اِنّما) فعلی باشد که وقوع آن تنها از فاعل مذکور در جمله صحیح است، و از غیر آن واقع نمی‌گردد. مثلاً تنبّه و تذکّری که معلوم است تنها از جانب خردمندان است (در آیهٔ: اِنّما یَتَذَکَّرُ اُولُوالاَلبابِ)، در چنین کلامی عطف با (لا) حسنی ندارد؛ آنگونه که در جمله ای که فعل به فاعل مذکور اختصاص داده نمی شود، ولاء عطف می آورند و کلام دارای حسن است.

تفسیر مطلب: اگر بگوئید: (اِنّما یَتَذَکَّرُ اولُوالاَلبابِ لَاالجُهّالُ) این کلام حسنی ندارد آن طور که جمله: (اِنّما یَجیءُ زَیدٌ لاعَمروٌ) دارای حسن است. بعلاوه درکلامی که بصورت نفی می آید

۱ ـ پایان گفتار سیبویه. ش

۲ ـ یعنی نه کلمهٔ مفرد یا لفظ مرکّب غیر مفید. ش

گاهی نفی را مقدّم می آورند و گاهی مؤخّر. مثال تأخیر آن همان صورتی است که در جملهٔ: اِنَّما یَجیءُ زَیدٌ لاعَمروٌ، ملاحظه می‌کنیم. ومانند آیهٔ: (اِنَّما اَنتَ مُذَکِّرٌ لَستَ عَلَیهِم بِمُسَیطِرٍ)[1] ومانند گفتار لبید: (اِنَّما یَجزِی الفَتیٰ لَیسَ الجَمل)[2].

ومثال تقدیم نفی، جملهٔ: ما جاءَنی زَیدٌ و اِنَّما جاءَنی عَمروٌ، می باشد. و این نمونه‌ای است که بوسیلهٔ آن موقعیّت معنی (اِنَّما) را پی می برید. زیرا شما یقیناً می دانید که اگر (اِنَّما) را در این کلام نمی آوردید، و می‌گفتید: (ما جاءَنی زَیدٌ و جاءَنی عَمروٌ) در آن صورت روی سخن شما به کسی می شد که گمان کرده است زید و عمرو هر دو آمده‌اند. درحالی‌که مقصود کلام با دخول (اِنَّما) این است که طرف کلام کسی است که درمورد خود آینده اشتباه نموده و تصوّر کرده است آینده زید بوده نه عمرو.

مطلب دیگر: بعضی درمورد انضمام (ما) به (اِنَّ) گمان می‌کنند حرف (ما) اثرش تنها این است که عمل (اِنَّ) را باطل می‌کند. فایده‌ای بیش از این برای آن تصوّر نمی شود. حتّی می بینید غالب نحویّون هم می‌گویند حرف (ما) کافّه است. و مطلب دیگری به این جمله اضافه نمی‌کنند. در حالی‌که موقعیّت (ما) این تصوّر را باطل می سازد. زیرا شما خودتان ملاحظه می‌کنید که اگر می‌گفتید: (ما جاءَنی زَیدٌ و اِنَّ عمراً جاءَنی) از این جمله فهمیده نمی شد که شما خواسته‌اید بگوئید شخص آینده (عمرو) است نه (زید). بلکه دخول (اِنَّ) مانند لفظی است اضافی که در کلام به آن احتیاجی نیست. و احساس می‌کنید که کلام به آن ترتیب ازمعنی واقعی کاملاً دور می افتد.

* * *

و نیز لازم است بدانید که اگر استقراء کنید خواهید دید وقتی از کلامی که بعد از (اِنَّما) است خود معنی آن اراده نمی شود بلکه مقصود کنایه و تعریض است به مطلبی که مقتضای آن معنی است (اِنَّما) دارای قوّت بیشتری است، و از جهت بستگی و پیوستگی به قلب و ذهن بهترین کلمه‌ای است که برای این منظور بکار می رود. نظیر همان آیهٔ: (اِنَّما یَتَذَکَّرُ اُولُوالاَلبابِ) که می دانیم مسلّماً غرض آیه این نیست که ظاهر معنی کلام را به شنونده اعلام نماید. بلکه می خواهد

۱ـ غاشیه / ۲۲

۲ـ مقصود از کلمهٔ: جَمل، شخص بلید و کند ذهن است که نقطه مقابل (فَتیٰ)، یعنی جوانمرد است؛ چنانکه جمله را این طور تفسیر کرده‌اند. و اگر چنین نبود جملهٔ مذکور از نوع آیهٔ: اِنَّما یتذکَّرُ اُولُو الاَلباب، می شد. ح‌ـ ن.

ترجمهٔ جمله: تنها جوانمرد هوشیار است که پاداش خیر می دهد نه سفیه کند فهم.

مصراع اوّل آن چنین است: فإذا جوزیتَ قَرضاً فاجْزِه‌ـ بیت از لبیدبن ربیعه عامری، از قصیده‌ای است در رثاء برادرش «اَربد» ضمناً: عرب به آدم جاهل و سفیه لفظ «جَمل» اطلاق می‌کند. م

کفار را مذمّت کند. و می خواهد بگوید که کفار از فرط عناد ولجاجت بعلّت هوی و هوسی که بر افکار و قلوبشان مستولی شده است درحکم کسانی هستند که عقل ندارند. وشما هم اگر انتظار دارید که اینها تعقّل کنند و متنبّه و متذکّر شوند مانند کسانی خواهید بود که از بیخردان طمع چنین حالی را دارند.

نمونهٔ دیگر، آیهٔ: (اِنَّما اَنتَ مُنذِرُ مَن یَخشاها)[1]. (اِنَّما تُنذِرُ الّذینَ یَخشَونَ رَبَّهُم بِالغَیبِ)[2] مقصود آیه این است که بگوید هر کس چنین حالت ترس و هراس از خدا را ندارد درست مثل کسی است که نه گوشی برای شنیدن دارد و نه قلبی برای تعقّل. درنتیجه انذار و ترک انذار برای او یکسان است.

نمونهٔ شعری در این باب بیت زیر است:

اَنَا لَم اُرزَقْ مَحَبَّتَها ... اِنَّما لِلْعَبدِ ما رُزِقا[3]

من از محبت محبوب بهره و نصیبی نیافته ام. (چه کنم) روزی هر بنده‌ای همان است که به او داده اند.

غرض شاعر آن است که از طریق کنایه و تعریض به ما بفهماندکه‌او به این فکر افتاده است که خود را نصیحت کند، و می خواهد بگوید که من بایستی دیگر از وصال محبوبم قطع امید کنم، و از اینکه محبوب حاجتی را از من روا کند مأیوس باشم. از این نمونه است جملهٔ: (وَ اِنَّما یَعذِرُ العُشّاق مَن عَشِقا)[4]. می‌گوید:

اگر کسی عاشقی را از عشقش ملامت کند عاشق نبایستی شخص ملامت کننده را سرزنش نماید، و بهتر آن است که او را در این کار انکار ننماید. زیرا او شدت گرفتاریهای راه عشق را نمی داند. اگر خود او به درد عشق مبتلا می شد می فهمید که درد عشق چه بلائی است، آنگاه عاشق را معذور می داشت.

و نیز دو بیت زیر:

ما اَنتَ بِالسَّبَبِ الضَّعیفِ و اِنَّما ... نُجحُ الاُمورِ بِقُوَّةِ الاَسبابِ

فَالیَومَ حاجَتُنا اِلَیکَ، و اِنَّما ... یُدعَی الطَّبیبُ لِساعَةِ الاَوصابِ[5]

---

۱ ـ نازعات / ۴۵   ۲ ـ فاطر / ۱۸

۳ ـ از عبّاس بن احنف، دیوان: ۲۱۷ ـ م

۴ ـ مصراع اوّل چنین است: یلوم فی الحبّ مَن لَم یَدرِ ضمَّ الهَوی. بیت از عباس بن احنف است.

۵ ـ در نسخه مدینه این شعر به باخرزی صاحب کتاب: دمیة القصر نسبت داده شده است. معجم الادباء ـ ۱۳ : ۳۶ وفیات الاعیان ـ ۳ : ۳۸۷ ـ م

۱ ـ تو وسیله و سبب ضعیفی نیستی. و البته موفقیّت درکارها بسته به نیروی وسائل و اسباب است.

۲ ـ امروز احتیاج ما به تو می باشد؛ و البته طبیب در همان ساعت بیماری ونزاری برای معالجه دعوت می شود.

شاعر در بیت اوّل می‌گوید: اکنون که من تو را برای حل مشکل خود وسیله قرار داده‌ام امید فراوان دارم که درکار خویش موفق می شوم. و در بیت دوم می‌گوید: در این ضرورت و گرفتاری که برای من پیش آمده است، و از تو کمک خواسته‌ام براستی مشکل خود را در موضع و محلّ خودش قرار داده‌ام، و برای نیل به هدف خود از راه آن داخل شده‌ام، من به فضل و احسان تو اتکا کرده‌ام. و معلوم است مریضی که هنگام بیماری خود به طبیب اتکا می‌کند با این کار به ملجأ واقعی خود راه یافته، و مطلوب خود را از منبعش خواستار شده است.

موضوع عجیب این است که همین تعریضی را هم که برای شما ذکر نمودیم بدون (إنَّما حاصل نمی شود.یعنی اگر بگوئید: (یَتَذَکَّرُ أُولُوالاَلبابِ) دیگر آن معنائی را که آیه بر آن دلالت می‌کرد دلالت نمی‌کند؛ هر چند کلام فی نفسه تغییر نکرده، و تنها یک کلمه (إنَّما) از آن حذف شده است. زیرا این تعریض بدان مناسبت واقع شده است که موقعیّت (إنَّما) در کلام معنی نفی بعد از اثبات بوده، و تصریح به امتناع توجّه و تذکّر از بیخرد را متضمّن شده است. و اگر «إنَّما» از کلام حذف شود، و گفته شود: (یَتَذَکَّرُ أُولُوالاَلبابِ) مقصود کلام فقط توصیف خردمندان خواهد شد. یعنی: خردمندان متذکّر و متنبّه می شوند، و دیگر معنی نفی تذکر از غیر خردمندان در کلام وجود نخواهد داشت. و محال است تعریض در کلمه ای واقع شود که ذکری از آن در کلام نباشد، و دلیل و قرینه ای هم بر آن در کلام وجود نداشته باشد. و تعریض به این گونه، یعنی به این صورت که گفته شود: (یَتَذَکَّرُ أُولُوالاَلبابِ)، به حذف «إنَّما» (اگر واقعیّت یابد) نسبت به انسانی واقع می شود که بخواهند او را به تیقّظ و تنبّه مدح نمایند، و بخواهند بگویند: فلان کس آنچه را که بایستی عمل کند عمل کرده است، و به آنچه بایستی متوجّه شود بسبب عقل و حسن تشخیصی که داشته متوجّه شده است. کما اینکه گفته می شود: عاقل آن طور عمل می‌کند، و کریم این گونه رفتار دارد.

این مبحثی است دقیق و درعین حال غامض. و از مباحثی است که کم احتمال می رود به ذهن کسی وارد شود، و به این فکر باشد که سبب آنرا بفهمد، و از حقیقت مطلب در کلام جستجو کند.

* * *

دیگر از معانی (اِنَّما) که لازم است درخاطر خود جای دهید همان است که ابتدا برای شما تعریف کردیم. یعنی گفتم: گاهی (اِنَّما) داخل بر کلمه‌ای می شود بدین عنوان که به متکلم القا کنند آن کلمه معلوم است، و ادّعا شود که صحّت موضوع بگونه‌ای است که هیچ کس آنرا ردّ نمی نماید. مانند بیت:

اِنَّما مُصعَبٌ شِهابٌ مِنَ اللّهِ[1].

و از نمونه های لطیف در این باب گفتار اُقِسّ بن حِصن است:

اَلا اَیُّها النّاهی فَزارةَ بَعدَ ما   اَجَدَّتْ لِغَزوٍ، اِنَّما اَنتَ حالِمُ[2]

هان ای کسی که «فزاره» را نهی کردی با آنکه «فزاره» برای جنگی بزرگ حالت جدی به خود گرفته است (ولی توکجائی). همانا تو خوابی.

و نمونه از قرآن آیه‌ای است حکایت حال یهود:

و اِذا قیلَ لَهُم لا تُفسِدوا فی الاَرضِ قالوا اِنَّما نَحنُ مُصلِحونَ[3].

وقتی به اینها گفته می شود که در زمین فساد نکنید می‌گویند: عجب، ما خودمان مصلحان جهانیم.

ملاحظه می شود که در آیهٔ فوق (اِنَّما) داخل شده است تا دلالت کند بر اینکه: یهود وقتی ادّعا کردند ما مصلح هستیم، درحقیقت این گونه اعلام نمودند که ما مطلب آشکار و معلومی را می‌گوئیم. بهمین جهت در تکذیب آنها و ردّ ادّعای آنها آیهٔ بعد با تأکید آمده است. یعنی با حرف (اَلا) که برای تنبیه است و با (اِنّ) که برای تأکید است. و فرموده است: اَلا اِنَّهُم هُمُ المُفسِدونَ وَلکِنْ لایَشعُرونَ.

پایان فصل سی‌ام

---

۱ ـ این بیت در فصل ۲۷ـ ترجمه و مورد بحث قرار گرفته است. مصراع دوم آن این است: تَجَلَّتْ عَن وجهِهِ الظَّلماءُ.
بیت از «عبدالله بن قیس الرّقیات» است. دیوان: ۹۱ـ م

۲ ـ این بیت در «وحشیّات»: ۹۹ـ به «حَرَجَة الفزاری» نسبت داده شده است. آغانی، ۱۹ : ۱۳۶ـ م

۳ـ بقره / ۱۱

خلاصهٔ فصل سی ویکم وسی ودوم

بازگشت به مبحث لفظ و نظم.

نظم کلام را نمی شود تقلید کرد.

علت پدید آمدن این شبهه و نتیجه آن. **از صفحهٔ ۲۷٤ تا صفحهٔ ۲۸۲ کتاب دلائل الاعجاز**

تقلید و مشابه آوردن کلام دیگری ممکن نیست. زیرا نظم کلام عملی است که مؤلّف کلام در معانی کلمات انجام می دهد نه در الفاظ. مؤلّف کلام بامهارت خود در تنظیم کلام مانند هنرمندی است که رنگهای مختلفی را فراهم می آورد، و در آنها نظمی را پیگیری می‌کند، و در آن نظم انواع نقش و نگار را پدید می آورد. حال اگر بگوئیم که با تقلید و مشابه گوئی از حدود الفاظ تجاوز می‌کنیم و به نظم کلام وارد می شویم امری ناممکن است. و معنی آن این است که انشاد کننده شعر امرؤ القیس درمعانی و ترتیب معانی و استخراج نتایج و فوائد، درست مانند خود امرؤالقیس عمر کرده است. و خلاصه، نتیجه آن می شود که بگوئیم: راوی شعر شعر گفته است؛ همانگونه که در بارهٔ صنعتگری که کار صنعتگر دیگر را تقلید کرده است می‌گویند.

علّت دخول این شبهه آن است که دیده‌اند معانی تنها از طریق الفاظ برای شنونده روشن می شود، و دیده‌اند آگاهی به اموری که با پیگیری ومنظور کردن آن معانی نظم کلام پدید می آید فقط بوسیلهٔ دقّت در الفاظی است که مرتّب شده است؛ به ترتیبی‌که معانی در نفس، آن ترتیب را ایجاب می کند، و عادت این بوده که گفته‌اند: فلانی الفاظ را منظّم کرده و در نظم آنها هنری بکار برده، و کلمات را نیکو به یکدیگر تألیف نموده و در تألیف ظرافتی نشان داده است. با این تعبیرها در نظم کلام الفاظ را اصل قرار داده‌اند، و اینگونه اظهار کرده‌اند که معنی و مقصود کلام در خود الفاظ بررسی می شود. به این ترتیب اندیشه را در موضوعی که ما گفتیم رها کرده‌اند. وما گفتیم که مقصود از نظم کلام آن است که مقاصد نحوی رادر قالب معانی کلمات منظور قرار دهیم. و نیز گفتیم که منظور قرار دادن مقاصد نحوی در قالب و متن الفاظ محال است. ولی چون عدّه‌ای مطلب را آن طور در ذهن خود جای داده‌اند این نتیجه برای آنها حاصل شده که مقلّد وقتی الفاظ شعر را به همان گونه که شنیده است ادا کند نظم شاعر را تقلید نموده همانطور که لفظ آنرا تقلید کرده است. البتّه این اشتباهی است بزرگ با آنکه در نظر بسیاری مقام علم قطعی را یافته است.

پایان خلاصهٔ فصل سی ویکم وسی ودوم

فصل سی ویکم

تقلید وپیروی درنظم کلام ممکن نیست

بایستی دانست تصوّر اینکه بتوان درنظم و ترتیب کلام تقلید و پیروی کرد تصوّری است ناصحیح. بلکه بایستی گفته شود که تقلید کردن و مشابه آوردن کلام دیگری از مرز الفاظ وآهنگ حروف هرگز تجاوز نمی‌کند. البته مقلّد بمعنی لغوی کسی است که چیزی را مشابه آن چیزی که طرف تقلید درست کرده است بیاورد. با این تعریف نقل و تقلید شخص مقلّد فعلی است بطور قطع متعلّق به او. و مقلّد بوسیلهٔ تقلید عامل عملی است همانند عمل طرف تقلید؛ همچون زرگری که یک انگشتری می سازد، و در آن هنری ابداع می‌کند، و در صنعت خود مهارت خاصّی بکار می برد طوری‌که وقتی آنرا مشاهده می‌کنیم می فهمیم صنعت او بیسابقه و کم‌نظیر است. آنگاه صنعتگر دیگری هم تصمیم می‌گیرد انگشتری دیگری به همین صورت و شکل بسازد، و نظیر همان هنر اوّلی را در آن بکار برد، و صنعت خود را به پایه صنعت او برساند. دراین حال گویند: این شخص کار و صنعت فلانی را تقلید و پیروی کرده است. اما نظم و ترتیب کلام بطوری‌که قبلاً بیان کردیم عملی است که مؤلّف کلام در معانی کلمات انجام می دهد نه در الفاظ. مؤلّف کلام با آن مهارتی که در نظم کلام خود بکار می برد در حکم همان فردی است که رنگهای مختلفی را تهیّه می نماید، ودر آنها نظمی را پیگیری می‌کند، و در آن نظم انواع نقش و نگار راپدید می آورد.

حال که مطلب چنین است اگر ما تصوّر کنیم که با تقلید و مشابه گوئی از حدود الفاظ تجاوز می‌کنیم، و به نظم و ترتیب کلام وارد می شویم امری است ناممکن، و نتیجه اش آن است که مثلاً انشاد کننده شعر امرؤالقیس در معانی و ترتیب معانی، و در استخراج نتایج و فوائد شعرش درست مانند امرؤالقیس عمل کرده باشد، و هنگامی‌که بیت شاعر را انشاد می‌کند که:

فَقُلْتُ لَهُ لَمّا تَمَطّیٰ بِصُلْبِهِ[1] و اَردَفَ اَعجازاً وناءَ بِکَلْکَلِ

---

۱ ـ این کلمه درروایت «الجمهرة» «بِجَوزِه» است. و کلمه «الجوز» بمعنی وسط است. و تَمَطّیٰ یعنی خود را کشید و دراز کرد. اَعجاز یعنی اواخر بدن، یا رانها و کفلها. اَردَفها، یعنی شتر کفل ها و رانهای خود را بدنبال کشید. ناءَ بکلکل، یعنی با سینه خود از زمین برخاست، یا سینه اش او را سنگین و گران کرد. ح ـ ن ـ بیت از امرؤالقیس ـ دیوان: ۱۸۱ـم

حال و احساسش مانند حال و احساس آن صنعتگری باشد که به شکل صنعتی که دیگری از طلا و نقره خود ساخته است نظر می‌کند، آنگاه می‌کوشد تا نظیرش را از طلا و نقرهٔ خودش بسازد.

ترجمهٔ بیت: به شب گفتم در آن هنگام که همانند شتری کمر و پشت خود را بسختی می‌کشید و نیز کفل ها را بدنبال آن، و سر و سینه خود را بالا می برد که برخیزد[۱].

خلاصه: توجیه فوق هر راوی شعری را که دست به کار روایت و نقل شعر زند مستحق این توصیف می‌کند که درحقّ او بگوئیم استعاره آورده وتشبیه کرده است، و او را در تمام اموری که یک شاعر بدان جهت ناظم کلام شمرده می شود همانند آن شاعر بدانیم، و همانند شاعر بحساب آوریم، و در خصوص او هم بتوانیم بگوئیم: این کلمه را فاعل قرار داده است، و آن یکی رامفعول. این را مبتدا نموده، و آن را خبر. و فلان کلمه را بصورت حال آورده است و کلمه دیگر را بشکل صفت. این لفظ رابصورت منفی بکار برده است و یا بصورت مثبت و یا این کلمه را بدل آورده و آن یکی را به این یکی اضافه کرده است. وخلاصه، همهٔ آن خصوصیّاتی که در مورد شاعر گفته می شود. معلوم است که وقتی مسأله این گونه توجیه و تبیین شد لازم می آید که در بارهٔ راوی شعر هم بگوئیم راوی راست گفته است، و یا بگوئیم دروغ گفته است. کما اینکه در بارهٔ کسی که از او تقلید می شود می‌گویند دروغ گفته یا راست گفته است. برای محال بودن مطلب همین کافی است. تمام این بحث هم در یک جمله خلاصه می شود که: از این فرض لازم می آید بگوئیم راوی شعر شعر گفته است. چنانکه در بارهٔ صنعتگری که هنر صنعتگر دیگر را تقلید کرده گفته می شود این صنعتگر یک انگشتری ساخته است.

حاصل کلام آنکه: این مطلب را بطور یقین ادراک می نمائیم که ما نمی توانیم کلامی بدون هیچ فکر و اندیشه ای نظم دهیم. بنابراین اگر راوی و انشاد کننده شعر نظم شاعری را بمعنی حقیقی آن تقلید می نماید شایسته آن است که بگوئیم روایت او فقط بوسیلهٔ فکر و دقّت در تمام جهاتی که شاعر در نظم شعر خود بکار برده است برایش حاصل می شود. و این هم ادعائی است که هیچ جای عذری برای شکّ کننده آن باقی نمی‌گذارد.

* * *

این بحث تمام شد. اما علّت آنکه چنین شبهه ای در ذهن بعضی وارد شده است این است که دیده‌اند معانی تنها از طریق الفاظ برای شنونده ظاهر می شود، و دیده اند آگاهی به اموری‌که با

۱ ـ توضیح: شاعر شب راتشبیه به شتری کرده که در برخاستن از زمین کمر و ران خود را بسختی می‌کشد، و سر و سینه خود را بکندی بالا می برد. کنایه از اینکه شب بجهت طولانی بودنش نمیخواهد به صبح منتهی شود، و همچون حیوانی است که بزحمت برمی خیزد، و بدشواری حرکت می‌کند.

پیگیری و منظور کردن آن امور نظم کلام پدید می آید فقط بوسیلهٔ دقّت در الفاظی است که مرتّب شده است بطرقی که ترتیب معانی در ذهن آن طرق راایجاب می‌کند. و عادت بر این بوده که این معامله با الفاظ صورت گیرد. یعنی گفته شود: فلانی الفاظی منظّم کرده، و در نظم آنها هنری نشان داده است، و کلماتی را به یکدیگر تألیف نموده، و درتألیف آنها لطافتی بکار برده است. چون با این عبارات در نظم کلام الفاظ را اصل قرار داده‌اند، و این گونه توجیه کرده‌اند که هدف و مقصود کلام درخود الفاظ تعقیب وبررسی می شود، و فکر و اندیشه را در موضوعی که ما بیان کردیم رها کرده‌اند [یعنی ما گفتیم که مقصود از نظم کلام آن است که مقاصد نحوی را در قالب معانی کلمات هدف قرار دهیم. و گفتیم که هدف قرار دادن مقاصد نحوی هم در قالب و متن الفاظ محال است] و چون این مطلب را در ذهن خویش جای داده‌اند، و این عقیده را با قلب خود به هم آمیخته‌اند این نتیجه برای آنها حاصل شده که مقلّد وقتی الفاظ شعری را به همان ترتیبی که شنیده ادا کند نظم شاعر را تقلید نموده است همان طور که لفظ آنرا تقلید کرده است.

البتّه این اشتباهی است که اذهان عدّه‌ای رامسخّر کرده، و درسینه‌های آنها لانه و آشیانه ساخته است، و نفوس آنها هم این شبهه را به یکدیگر سرایت داده‌اند؛ تا آنجا که می بینید این اشتباه در دلهای بسیاری مقام و ارزش علم ضروری را یافته است؛ بطوری‌که اگر به یکی ازمطالب بیان شده ما اشاره‌ای کنید چهرهٔ آنها سخت درهم می‌گردد، و راه گوش خود را در برابر سخن شما محکم می بندند، و از طرز فکر شما تعجّب می‌کنند. این است آن گناه بزرگی که از ترک تفکّر و تدبّر ناشی می شود. و این است نتیجه اخذ مطلب از غیر منبع و معدن خود. توفیق را تنها از خدای تعالی بایستی درخواست کرد.

پایان فصل سی ویکم

فصل سی و دوم

نسبت دادن سخن به گوینده آن

مطلب دیگری که بایستی دانست این است که وقتی ما از انواع کلام، شعری یا نثری را به گوینده آن نسبت می دهیم این نسبت و ارتباط بدان جهت نیست که آن شعر یا نثر از کلمات و لغات وضع شده تشکیل یافته است. بلکه بدین جهت است که در میان آن کلمات و لغات نظم خاصی هدف و مورد توجه قرار گرفته است؛ نظمی که بیان کردیمَ و گفتیم که عبارت است از پیگیری و منظور نمودن مقاصد نحوی در قالب معانی کلمات.

توضیح: می دانیم که یکی از شؤون اضافه اختصاص است. یعنی بکاربردن شیئی از جهتی که به مضاف الیه اختصاص می یابد. بنابراین وقتی‌می‌گوئیم: غُلامُ[1] زَیدٍ، اضافه و نسبت غلام را از جهتی که به زید اختصاص می یابد، یعنی از جهت مملوک بودن اواخذ کردیم . و چون مطلب این گونه است راجع به نسبت دادن شعر هم بایستی درآن جهتی که به گویندهٔ آن اختصاص می یابد تأمّل کنیم. اگر دقّت نمائیم خواهیم دید که اختصاص شعر به قائل آن از جهت قصد وهدفی است که شاعر درمعانی کلمات تعقیب کرده است؛ همان کلماتی‌که شاعر شعر خود را از آنها تألیف نموده است؛ قصد و هدفی‌که عبارت از همان مقاصد نحوی است.

همچنین خواهیم دید که خود کلمات از اختصاص برکنارند، و موقعیّت و نسبت این کلمات به گوینده آن نسبت ابریشم است به صنعتگری که از آن پارچه دیبائی می بافد، و همچون موقعیت طلا ونقره است نسبت به جواهرسازی که اشیاء زینتی را از آن می سازد. بنابراین همان‌طور که اشتباه نمی‌کنیم آن پارچه ابریشمی از حیث ابریشم اختصاص به بافنده آن نمی یابد ، و آن اشیاء زینتی از حیث طلا ونقره اختصاص به سازنده آن ندارد بلکه اختصاص تنها از جهت عمل و صنعت است، بایستی بدانیم که شعر از جهت خود کلمات و وضع لغات اختصاصی به گوینده آن ندارد، و نبایستی دراین باب اشتباه کنیم.

---

۱ ـ غلام، در لغت بمعنی کودک و مرد میانه‌سال آمده است.

برای بیان بیشتر در این باب اضافه می‌کنیم: وقتی شما به گوینده شعر توجّه می‌کنید تا او را به آن شعر ارتباط دهید، و می‌گوئید امرؤالقیس گوینده این شعر است آیا شما از کجا او را قائل شعر دانستید؟ آیا ازجهت آنکه کلماتی را بر زبان جاری کرده است و الفاظی را از دهان او شنیده‌اید؟ یا ازحیث اینکه در معانی آن کلمات هنری بکار برده و در آنها قصد و هدفی را دنبال نموده است؟ اگر تصوّر می‌کنید امرؤالقیس را ازجهت آنکه کلماتی بر زبان جاری کرده است قائل شعر معرفی کرده‌اید، و ازجهت آنکه الفاظی رااز دهان او با آن طریقهٔ مخصوص شنیده‌اید او را گویندهٔ شعر دانسته‌اید پس با این تعریف بایستی راوی شعر را هم قائل شعر بدانید. زیرا راوی شعر هم ناطق به آن کلمات است، و آن لغات را به همان صورت و شکلی که شاعر بر زبان جاری ساخته است بر زبان جاری می نماید. چنین مطلبی را نمی توانید ادّعا کنید. حال اگر بگوئید که راوی شعر گرچه الفاظ را به همان شکلی که شاعر ادا کرده او هم ادا نموده، ولی راوی شعر آن نسق و ترتیب را ابتداءً ایجاد نکرده بلکه این کار را نخست شاعر انجام داده است، ولذا شاعر را قائل آن شعر نامیده‌ایم نه راوی شعر، جواب گوئیم: شما خودتان داوری کنید. آیا می شود تصوّر کرد که در کلمات امرؤالقیس: «قِفا نَبکِ مِن ذِکریٰ حبیبٍ وَ مَنْزِلِ»[1] این ترتیب و نظم لازم است بی آنکه شاعر درمعانی‌کلمات قصد و هدفی را دنبال کند؟ همان قصد و هدفی را که امرؤالقیس دنبال کرده است که: کلمهٔ (نَبکِ) جواب امر است، وحرف (مِن) این کلمه را به کلمهٔ (ذِکریٰ) متصل می سازد، و (ذِکریٰ) مضاف به (حَبیبٍ)، و (مَنزِلِ) معطوف بر (حَبیبٍ) می باشد؟ آیا می شود این گونه تصوّر کرد یا محال است؟ اگر شما در محال بودن آن شکّ دارید دیگر چرا با ما بحث می‌کنید. و اگر می‌گوئید آری محال است. می‌گوئیم حالا که محال است در الفاظ نظمی باشد بی‌آنکه در معانی آنها قصد و هدفی تعقیب شود، یعنی همان مقاصد نحوی، این جملهٔ شما که می‌گوئید: «شاعر در کلمات ترتیبی را ابتداءً آورده است» جمله‌ای است که نمی شود آنرا ثابت کرد، و نمی توان آنرا صحیح دانست.

خلاصهٔ مطلب آنکه: هیچ نظمی در کلام وجود ندارد مگر وقتی که در آن کلام قصد و هدفی باشد متوجّه به صورت وصنعتی؛ بطوری‌که اگر کلمه‌ای که مقدّم ذکر شده است مقدّم ذکرنکنند، و آنرا که مؤخّر آمده است مؤخّر نیاورند، و کلمه‌ای را که در مرتبهٔ سوم یا چهارم کلام جای گرفته است در مرتبهٔ اوّل و دوم جای دهند آن صورت و صنعت منظور برای ما حاصل نشود.و چون مطلب چنین است بایستی متوجّه به آن معنائی بود که واضع کلام آنرا قصد کرده است تا آن صورت و

---

۱ ـ مصراع دوم آن: بِسِقطِ اللِّویٰ بین الدَّخولِ فَحَومِلِ. دیوان: ۸ـ م

صنعت برایش حاصل گردد، ببینیم آیا آن هدف در الفاظش حاصل می شود یا از راه معانی الفاظ؟ هیچ عاقلی اگر کمی فکر کند ممکن نیست در این مطلب شکّ نماید که هدف واضع کلام در الفاظ نیست. تنها چیزی که می توان در الفاظ تصوّر کرد همان وزن است. و این موضوع هم در بحث ما داخل نیست. زیرا بحث ما در دایره مطلبی است که کلام بدون آن مطلب کلام نمی باشد. ومسأله وزن در این باب اصلاً دخالتی ندارد.

پایان فصل سی ودوم

خلاصهٔ فصل سی وسوم

پیرامون مجاز و حقیقت
مجاز از صفات لفظ نیست بلکه متعلّق به معنی است.
ازصفحهٔ ۲۷۸ تا صفحهٔ ۲۸۲ کتاب دلائل الاعجاز

گویا بر گروهی از اهل ادب حکم ازلی رفته است که بر تقلید صرف باشند، و می خواهند در این مسائل پایه تحقیق خود را بر خیال و وهم بگذارند. زیرا دیده‌اند که بعضی برای لفظ حسن جداگانه‌ای قائلند. اینها گمان کرده‌اند لفظ از حیث آنکه لفظ است مزیّت و ارجی دارد. امّا توجّه نکرده‌اند که بایستی میان معنائی که هدف کلام است با صورت و شکلی که کلام در آن صورت و شکل بکار می رود فرق بگذارند، و بدانند که لفظ جز آهنگ و طنین صوت چیزی نیست.

از جمله اوصافی که مربوط‌به معنی است ولی آنرا به لفظ نسبت می دهند این است که مثلاً می‌گویند: فلان لفظ مجاز است. عادت جاری برآن بوده که گفته شود: حقیقت آن است که لفظ بر اصل معنی لغوی اش ثابت باشد، و مجاز آن است که در غیر معنی موضوعٌ لَه بکار رود. مانند (اَسَد) که از آن مرد شجاع قصد شود. این تعریف گرچه مشهور و رایج شده است، امّا مطلب خلاف آن است. زیرا با بررسی دقیق می فهمیم که لفظ (اَسَد) بطور قطع و یقین در غیر معنی ماوُضِعَ لَه بکار نمی رود. یعنی بطور مطلق برای معنی شجاع وضع نشده بلکه شخص را بجهت شجاعتش «اسد» نامیده‌اند. پس مجاز گویی ما این است که ادّعا کرده‌ایم او در معنی شیر است، و در اوصاف شجاعت و قدرت و جرأت مانند شیر است، یعنی مجاز در معنی شیر است نه در لفظ شیر. تعجّب اینکه هم آنها می‌گویند که مجاز از حقیقت بلیغتر است. ما به آنها می‌گوئیم: اگر لفظ (اَسَد) از معنی ما وضع له نقل داده شده و از آن معنی شجاع قصد گردیده است از کجا لازم می آید که (اَسَد) از شجاع بلیغتر باشد؟

درمورد استعاره هم بحث همین گونه است.

ملاحظه کنید. وقتی که گفته می شود: جَعَلَهُ اَسَداً، جَعَلَهُ بَدراً، اگر هدف این کلامها متوجّه معنی نبود این کلامها معنائی نداشت. زیرا (جعل) در موردی می آیدکه بخواهند صفتی را برای شیئی اثبات کنند. چنانکه می‌گویند: جَعَلْتُهُ اَمیراً. یعنی برای او این موقعیّت را محقّق نمودم. و حکم در «جعل» این است که اگرمتعدّی به دومفعول شد معنی آن مانند (صَیَّرَ) خواهد بود. یعنی

همان طور که مقصود از جملۀ: صَیَّرتُ زَیداً اَمیراً، تنها اثبات امارت برای زید می باشد جملۀ: جَعَلتُ زَیداً اَسَداً، هم بمعنی این است که زید را در معنی شیر قرار دادم. و هیچ گاه گفته نمی شود که: جَعَلتهُ زَیداً، یعنی او را زید نام نهادم. و گفته نمی شود که: اِجْعَلْ اِبْنَکَ زَیداً، یعنی اینکه نام پسرت را زید بگذار.

و امّا آیۀ شریفه که می فرماید: وَجَعَلُوا المَلائِکَةَ الَّذینَ هُم عِبادُ الرَّحْمٰنِ اِناثاً، این کلام بنابر حقیقت آمده است. و می خواهد بفهماند که کافران برای فرشتگان صفت زنان را ادّعا کردند، و معتقد به وجود آن در ملائکه شدند، و از همین اعتقاد آن اسم یعنی (اِناث) را بر ملائکه اطلاق نمودند. مقصود این نیست که کافران لفظ (اِناث) را بعنوان نام برای فرشتگان وضع کردند بی آنکه به معنایی اعتقاد داشتند. چنین چیزی ناممکن است. اگر کافران نمی خواستند اثبات صفتی کنند دیگر سزاوار اعتراض و مذمّت شدید در آیۀ: اَشهِدوا خَلْقَهُم؟سَتُکْتَبُ شَهادَتُهُم، نمی شدند.

پایان خلاصۀ فصل سی و سوم

فصل سی و سوم

فساد تقلید، اشتباه در حقیقت و مجاز

من در طول این مباحث که عنوان کردم، و تکرار نمودم و بیان داشتم، و بخصوص راجع به این موضوع اخیر که در اذهان عدّه‌ای جای گرفته است، یعنی بحث لفظ، مطالبی شرح دادم. چه بسا فکر کردم که تا کنون کاری انجام نداده‌ام. زیرا شما عدّهٔ زیادی اهل ادب را می بینید که گوئی بر آنها حکم ازلی رفته است که در موضوعی که ما می خواهیم راجع به آن بحث کنیم بر تقلید صرف باشند، و اساس تحقیق را بر توهّم و تخیّل بگذارند. می خواهند لفظی را بکار برند بی آنکه معرفتی به معنای آن داشته باشند. در حقیقت این طرز فکری است که عادت و خوی آنها شده، و دردی است که بسختی تمام در آنها استقراریافته است،و این است آنچه را که ما کاملاً واضح و روشن ساختیم. گویی میان آنها و معرفت این مطلب برای همیشه حجابی کشیده شده است. و هنگامی که گوشه‌ای از مطلب را به گوش آنها می رسانیم گوئی آنها مطلب را از گوش خود بیرون می افکنند، و ذهن آنها آنرا منکر می دارد، حتّی کأنّه هر چه موضوع روشنتر می شود آنها از فهم و علم به آن دورتر می‌گردند، و در توهّم خلاف آن بیشتر پافشاری می‌کنند. زیرا آن اعتقاد اولیّهٔ آنها با قلوبشان بهم آمیخته، و در دلهاشان سخت جایگیر شده، و در اطراف دلهاشان ریشه دوانیده است. همچون گیاه پلیدی که هر چه ریشه آنرا قطع می‌کنند باز برمی‌گردد و رشد می‌کند. یگانه عاملی که اینها را چنین ساخته آن است که دیده‌اند بعضی لفظ را از معنی جدا می‌کنند، و برای لفظ حسن جداگانه‌ای قائلند. و دیده‌اند که آنها شعر را تقسیم کرده و گفته‌اند: از اقسام شعر قسمی است که لفظ و معنی آن لطیف است، و قسمی دیگر که تنها لفظش زیباست نه معنی آن، و قسم آخر شعری است که دارای معنی جالب و عالی است ولی از جهت لفظ زیبایی و حُسنی ندارد. و دیده‌اند که آنها لفظ را با همان اوصافی تعریف می‌کنند که معنی را. اینها هم خیال کرده‌اند لفظ از حیث آنکه لفظ است دارای حسن و مزیّت است، و گمان کرده‌اند اوصافی را که به لفظ نسبت داده‌اند واقعاً اوصاف لفظ است. توجّه نکرده‌اند به آن نکته‌ای که ما قبلاً شرح دادیم که بایستی در این مسأله فکری و تدبیری داشت، و بایستی میان معنائی که هدف کلام است با صورت و شکلی که

کلام در آن صورت و شکل بکار می رود فرق گذاشت. ولی این کار را نکرده‌اند بلکه آن حسن و مزیّتی را هم که در معنی بوده‌است به لفظ نسبت داده‌اند، و لفظ را به اوصافی توصیف کرده‌اند که خود آن اوصاف اعلام می دارند که متعلّق به لفظ نیستند. مثلاً می‌گویند: لفظ زیورِ معنی است، و بر اندام معنی همچون لباس پر نقش و نگار است. تا آنجا که می‌گویند: معنی از لفظ کسب جلوه و ناز می‌کند، و این لفظ است که جذّاب و ظریف و نافذ است. و یا می‌گویند مزیّت لفظ با مزیّت معنی یکسان است، و هیچ اضافه و کم نیست. و نظائر این تعریفها که بدون شکّ هیچ یک از آنها توصیف لفظ نیست. زیرا لفظ لفظ است، و آهنگ و طنین صوت.ولی این مطلب در ذهن آنها همانند امر حرام و ممنوعی شده است که کوچکترین نظر و فکر و ذوقی در آن ندارند، و نفع و ضرری را در آن تمیز نمی دهند.

* * *

از جمله اوصافی که متعلّق به معنی است (گرچه در ظاهر امر،به لفظ داده می شود ولی به نظر عدّه‌ای کاملاً بعید می نماید که مطلب چنین باشد، و واقعاً صفت لفظ نباشد.) این است که مثلاً در خصوص لفظ می گوئیم:فلان لفظ مجاز است.

توضیح آنکه: عادت بر این جاری بوده که در فرق میان حقیقت و مجاز گفته شود: حقیقت آن است که لفظ بر اصل معنی لغوی اش ثابت باشد، و مجاز آن است که از محلّ خودش خارج شود، و در غیر معنائی که برایش وضع شده است بکار رود. چنانکه (اَسَد) گفته شود و از آن مرد شجاع اراده گردد. یا بگویند (بَحر) و از آن شخص کریم را قصد کنند. این تعریف اگر چه قاعده‌ای است که در اذهان عدّه‌ای سخت جایگیر شده است، حتّی می بینید که در خصوص این تعریف بعض عوام چنین فکر می کنند ولی مطلب بر خلاف آن است. زیرا اگر ما واقعاً تحقیق کنیم نخواهیم یافت که لفظ (اَسَد) بطور قطع و یقین در غیر ما وُضِعَ لَه استعمال شده باشد. زیرا این لفظ مطلقاً برای معنی شجاع وضع نشده است. بلکه شخص را بجهت شجاعتش (اَسَد) نامیده‌اند. پس مجاز گوئی ما این است که در مورد آن شخص ادّعا کرده‌ایم که او در معنی شیر است، و گفته‌ایم که از جهت قوّت قلب و شدّت مبارزه، و اینکه ترس اصلاً سراغ او نیامده، و هیچ امر مخوفی نزدیک به او نشده است همانند شیر می باشد.

با این مقدّمه و توضیح، اگر شما خوب نتیجه گیری کنید می فهمید که این مجاز گوئی در معنی لفظ است نه در خود لفظ. و اگر شما عاقلی را یافتید که بگوید: هُوَ اَسَدٌ، و در نفس خود تشبیه به شیر را اضمار نکند، و از این جمله جز معنائی که از جمله:(هُوَ شُجاعٌ) قصد می‌کند معنی دیگری را بخواهد لفظ بحقیقت از موضعش تغییر یافته و از معنائی که در لغت برایش وضع شده

است خارج گردیده است. ولی این مطلبی است که شکّی در بطلانش نیست.

تعجّب ما فقط این است که آنها از مجاز تنها همین مطلب را ذکر می‌کنند که می‌گویند: بلاغت مجاز از حقیقت بیشتر است. و ای کاش من می دانستم که اگر لفظ (اَسَد) از معنائی که در لغت برایش وضع گردیده است نقل داده شده، و از آن معنی شجاع قصد شده است این چنین بی‌نشان و ساده است. پس از کجا لازم می آید که بگوئیم بلاغت (اَسَد) از کلمهٔ (شجاع) بیشتر است؟! درمورد استعاره هم حکم همین است. یعنی اگرچه استعاره در ظاهر امر از صفت لفظ است، و عادت ما هم این بوده که می‌گفتیم: این لفظی است مستعار و اسمی برای آن استعاره شده است اما نتیجه و مآل امر این است که قصد و هدف استعاره بجانب معنی متوجّه است.

موضوعی که شما را در این مسأله راهنمائی می‌کند این است که می‌گوئیم: (جَعَلَهُ اَسَداً) و (جَعَلَهُ بَدراً) و (جَعَلَهُ بَحراً). اگر قصد و هدف کلام بوسیلهٔ این جملات متوجّه معنی نبود این سخنان موردی و معنائی نداشت. زیرا فعل (جَعَل) راجائی می آوریم که بخواهیم صفتی را برای شیئی اثبات کنیم. چنانکه می‌گوئیم: (جَعَلْتُهُ اَمیراً) (جَعَلْتُهُ واحدَ دَهرِه). و مقصود این است که برای او این موقعیّت‌ها را اثبات و محقّق نمائیم. و قاعده در باب (جعل) این است که وقتی متعدی به دو مفعول شود معنی آن مانند فعل (صَیَّرَ) خواهد بود. یعنی همان گونه که تنها وقتی می‌گوئیم: صَیَّرتُه اَمیراً، که مقصود اثبات صفت امارت برای او باشد. و در غیر این معنی نمی‌گوئیم همین طور هم صحیح نیست بگوئیم: جَعَلتُه اَسَدًا، مگر آنکه مقصود ما این باشد که آن فرد را در معنی شیر قرار دهیم. همچنین گفته نمی شود: جَعَلْتُهُ زَیداً، بمعنی اینکه او را زید نام نهادم. و گفته نمی شود: اِجْعَلْ اِبنَکَ زَیداً، یعنی او را زید نام بگذار. و نیز صحیح نیست بگویند: وُلِدَ لِفُلانٍ ابنٌ فَجَعَلَهُ زَیداً. اشتباه و غلط تنها در ذهن کسی داخل می شود که از مطلب نتیجه گیری درست نمی‌کند.

* * *

و اما آیهٔ شریفه که می فرماید: و جَعَلُوالمَلائکَةَ الّذینَ هُم عِبادُ الرّحمٰنِ اِناثاً[1]، این کلام بنا بر حقیقتی که آنرا وصف کردم آمده است.

توضیح مطلب: آیهٔ فوق می خواهد این مطلب را بفهماند که کافران برای ملائکه صفت زنان را ادّعا کردند، و معتقد به وجود آن در ملائکه شدند، و از روی همین اعتقاد آن اسم یعنی کلمهٔ «بَنات» از طرف آنها به ملائکه اطلاق شد. مقصود آیه این نیست که کافران لفظ (اِناث) یا کلمه

---

۱ ـ زخرف / ۱۹

(بَنات) را بعنوان نام برای ملائکه وضع کردند بی آنکه به معنائی اعتقاد داشته و اثبات صفتی را برای ملائکه خواسته باشند. چنین چیزی محال است. و هیچ عاقلی این سخن را نمی‌گوید. آیا به این آیه توجّه نکرده‌اید که می فرماید:

أَشَهِدوا خَلْقَهُم؟ سَتُكتَبُ شَهادَتُهُم. و يُسألُون[۱]. اگر مقصود کافران بیش از این نبود که آن اسم را بر ملائکه جاری کنند، و اثبات صفت و معنائی را بوسیلهٔ اطلاق اسم معتقد نبودند پس چه معنائی درکار بود که گفته شده است: أَشَهِدوا خَلْقَهُم؟ موضوع همین است. اگر واقعاً کافران نمی خواستند اثبات صفتی کنند، و اضافه بر نامگذاری و وضع اسم غرض دیگری نداشتند دیگر مستحقّ آن اعتراض شدید و آن انکار نبودند، و مورد مذمّت اندک واقع می شدند، وسخن آنها هم کفر نبود. مطلب در این باب ظاهرتر و روشنتر از آن است که بر کسی پوشیده بماند.

* * *

خلاصه: اگر کسی بگوید :که دردنیا علمی جزاین علم نیست‌که مردم درآن به غلطها و اشتباهات بزرگی افتاده، و به ورطه هلاک رفته باشند، و با گمانهای فاسد خود حرفهائی زده باشند این چنین که در این علم به غلط و اشتباه افتاده‌اند، و در این علم گمانهای فاسد یافته‌اند معتقدم که دروغ نگفته است.

آیا عجیبتر از این مطلب هست که گروهی عقلا فرموده خدای تعالی را تلاوت کنند که: قُل: لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنسُ وَالجِنُّ عَلىٰ اَنْ يَأتوا بِمِثلِ هذَا القُرآنِ لايَأتونَ بِمِثلِه وَلَوْ كانَ بَعضُهُم لِبَعضٍ ظَهيراً[۲]، و به آن ایمان آورند، و به این جمله هم خاضع باشند که قرآن معجز است، با وجود این از برهان اعجاز و دلیل آن روی بگردانند، و در طریقی غیر از این گام بردارند؟ اینها اگر ادراک می‌کردند متوجّه می شدند که چه گناه بزرگی را مرتکب شده‌اند.

پایان فصل سی و سوم

۱ - زخرف / ۱۸.

۲ - اسراء [= آسریٰ] / ۸۸.

خلاصهٔ فصل سی و چهارم

نظم کلام منظور کردن مقاصد نحوی فیمابین کلمات است.

از صفحهٔ ۲۸۲- ۲۹۴ کتاب دلائل الاعجاز

بعضی گمان می‌کنند موقعیّت کلمات در انضمام آنها به یکدیگر مانند وضع تارهای پارچه ابریشمی است. امّا نمی دانند که انضمام کلمات به یکدیگر وقتی حاصل است که در آنها مقاصد نحوی منظور شود، و اگر تنها به الفاظ توجّه کنیم و بعضی را در پی بعضی دیگر آوریم بی آنکه در آنها مقاصد نحوی را منظور نموده باشیم کاری انجام نداده‌ایم تا ادّعا کنیم که مؤلّف و ناظم کلام هستیم.

همچنین نبایستی تصوّر کرد که معانی در نفس شنونده پس ازوقوع الفاظ درگوش او جای می‌گیرند، و در نتیجه معانی در ترتیب و نظمشان تابع الفاظ اند. این گمانی باطل و نادرست است.

اگر در کلامی دو اسم معرفه را بیاوریم، و بخواهیم آنها را مبتدا و خبر قرار دهیم، آنگاه کلمه ای‌که‌خبر است مقدّم ذکر کنیم بدون شک فهم کلام دشوار می‌گردد. زیرا از کجا بفهمیم که کلمه مقدّم خبر است تا به مقصود کلام پی بریم؟ چنانکه در بیت زیر:

نَمْ، وَإنْ لَم أنَمْ کَرایَ کَراکاٗ

بخواب، اگر چه من نخوابم. که خواب تو خواب من است.

کلمهٔ (کَرایَ) را بایستی خبر مقدّم گرفت. یعنی جمله در اصل (کَراکَ کَرایَ) بوده است. چنانکه می‌گوئیم: قُم و إنْ جَلَستُ فَقیامُکَ قیامی. یعنی: توبرخیز اگرچه من نشسته‌ام. زیرا قیام من قیام تو است. البتّه این استعمال شایع و استعمال عرف است. و ما گفتیم که می توان کلامی را در همان معنایش از صورتی به صورت دیگر نقل داد بی آنکه در لفظش تغییری پدید آورد. و این همان مطلبی است که میدان را برای تأویل و تفسیر باز می‌کند؛ تا آنجا که در یک کلام دو تأویل یا تأویلهائی نموده‌اند، و یک بیت را به تفسیرهای چندی شرح کرده‌اند. امّا این روشی است که دقّت و علم و اطّلاع زیادی در آن لازم است، و در قرآن به قرائتها ی مختلف ارتباط می یابد. چنانکه در آیهٔ شریفه : و قالَتِ الیَهودُ عُزَیرٌ بنُ اللهِ ، که بعضی کلمهٔ (عُزَیر) را با تنوین خوانده‌اند، و بعضی (اِبن) را صفت گرفته اند و تنوین را ساقط نموده اند.

البتّه ما قبلاً به قاعده و اصلی اشاره کرده‌ایم که: اگر انکار به کلامی اضافه شود به خبر مربوط می‌گردد نه به صفت وجهتی ندارد که بگوئیم (این) صفت باشد و در عین حال انکار هم ملحق به آن شود.

از نمونهٔ آیاتی‌که در این بحث می توان ذکر نمود این آیه است:

ولا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَیراً لکُم. بعضی مفسّران گویند (ثَلاثَه) خبر است برای مبتدای محذوف. ولی طریقهٔ صحیح و مستقیم آن است که کلمهٔ (ثلاثه) صفت مبتدا گرفته شود، و تقدیر آیه چنین باشد: ولا تَقُولُوا لَنا آلِهَةٌ ثلاثَةٌ. و یا بدین صورت: ولا تَقُولوا فِی الوُجودِ آلِهةٌ ثلاثَةٌ.

روش دیگری نیز هست؛ و آن اینکه آیه را چنین فرض کنیم: و لا تَقُولُو اللّهُ والمَسیحُ واُمُّهُ ثَلاثَةٌ. این مطلب را آیهٔ دیگری روشن می سازد؛ آنجا که می فرماید: لَقَد کَفَرُوالّذینَ قالُوا اِنَّ اللّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ.

* * *

اینکه گفته‌اند در آیه مورد بحث نوعی حکایت قول است درست نیست. زیرا خطاب در آیه متوجّه خود نصاری است. یعنی فرموده است: یا اَهلَ الکِتابِ لا تَغلُوا فِی دینِکُم... ولا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ. انتَهُوا خَیراً لکُم[۱].

۱ ـ البتّه این خلاصه، گنجایش توضیح همهٔ گفتارهای مربوط به آیات مذکور را ندارد. لذا برای آگاهی بیشتر و مشروحتر بایستی به متن ترجمه مراجعه نمود. م

فصل سی وچهارم

نظم کلام همان منظور نمودن و تعقیب کردن مقاصد نحوی است

در بحثهائی که تکرار کردیم و بیان نمودیم و گفتیم که نظم معنائی ندارد جز منظور نمودن مقاصد نحوی میان کلمات، هر چند که چهرهٔ بحث من به آخرین درجهٔ وضوح و روشنی رسیده است؛ به حدّی که اگر بخواهم اضافه بر این بحث کنم چنان است که درموضوعی غیر ضروری خود را به زحمت و رنج انداخته باشم.ولی باز نفس من مرا وادار می‌کند که به تتبّع هر نوع شبهه ای پرداخته آنرا جواب گویم. هر شبهه ای که ممکن است پدید آید برای کسی که هنگام مواجهه با شکّ، نفس خویش را زود تسلیم می‌کند.

در میان اهل ادب کسانی را می بینیم که می‌گویند: «در مقایسه و آوردن مَثَل،چنین جاری است که کلمات در انضمام به یکدیگر به تارهای ابریشم تشبیه می شود.» اینها تصوّر می‌کنند صنعتگری که پارچه دیبائی را می بافد، و در آن نقش ونگاری را بوجود می آورد هیچ هنر و صنعتی در آن ابریشم بکار نمی برد، و کارش تنها این است که تارها و رشته ها را به هم می پیوندد، و برای رنگهای مختلف جاهائی را انتخاب می‌کند که می داند اگر آن رنگها را در آن جاها قرار دهد همان نقش و صورت منظور او در بافت او پدید می آید. در ذهن آنها چنین وارد شده است که موقعیّت کلمات در انضمامشان به یکدیگر و در انتخاب مواضع آنها با وضع تارهای ابریشم یکسان است. می بینید که سخن اینها در این باب همچون کسی است که نمی داند پیوستگی کلمات به یکدیگر و موقعیّتهای مختلف آنها تنها وقتی حاصل و محقّق می شود که در آنها مقاصد نحوی منظور شده باشد. اگر شما تنها به الفاظ توجّه نمائید، و بعضی را در پی بعض دیگر قرار دهید بی آنکه در آنها مقاصد نحوی راتعقیب و منظور نمائید کاری انجام نداده اید تا بجهت آن ادّعا کنید که مؤلّف و ناظم کلامی هستید، و با آن عمل همچون کسی می باشید که یک کار بافتنی انجام داده یا بطور کلی صنعتی را پدیدآورده است. و متصوّر نیست که بگوئید موقعیّتهائی برای آن کلمات اختیار کرده اید.

* * *

بطلان این اعتقاد و نظائر این اعتقادها گرچه معلوم و ظاهر است ولی ما در اینجا استدلالی داریم لطیف که منافع فراوانی از آن عایدمان می‌گردد. و آن این است که: تصوّر می شود ممکن است شخصی نظم کلامی را بعینه قصد کند و آنرا از صورتی که ناظم آن کلام اراده کرده تغییر دهد بی آنکه لفظی را از جای خود بردارد، یا آنرا به لفظ دیگری تبدیل کند، و یا از ظاهر مطلب چیزی را دگرگون سازد. چنانکه در بیت ابوتمّام که گوید:

لُعابُ الأَفاعِی القاتِلاتِ لُعابُه   وَ أَرْیُ الجَنَی اشْتارَتْهُ أَیدٍ عَواسِلُ[1]

جوهر قلم اوهمچون لعاب مارهای کشنده است. و همچون عسل تازه است که دستهای گرد ـ آورندگان عسل، آنرا از کندو بر می‌گیرند.

اگر شما کلمهٔ «لُعابُ الأَفاعی» را مبتدا فرض کنید و (لُعابُهُ) را خبر آن بگیرید، چنانکه ظاهر لفظ چنین ایهام می‌کند بایستی بگوئیم که نسبت به کلام ابوتمام ظلم کرده‌اید. و آن صورت و شکل معنائی را که شاعر نظر داشته است باطل ساخته‌اید. زیرا مقصود شاعر از بیت فوق این است که مرکّب قلم ممدوح را به عسل تشبیه کند. بدین معنی که: وقتی ممدوح در بارهٔ عطایا و صلات چیزی می نویسد همان دم که می نویسد نوشته‌اش لذّت خیرات و احسانهای او را به طرف مقابل

---

۱ ـ کلمهٔ (أَرْیُ) معطوف است به (لُعابُ الأَفاعی). یعنی جوهر قلم او در امر ناگوار چون زهر نیش مارهای کشنده است، ودر امر سودمند و گوارا چون عسل تازه می باشد. الأَری: چیزی است که به ته دیگ می چسبد، و نیز بمعنی عسل که زنبوران عسل در جوف خود جمع می‌کنند و سپس آنرا بیرون می ریزند، و همچنین بمعنی چیزی است که در درون کندو چسبیده باشد، عُسالَة: مجمع زنبوران عسل. اَلشُّورَة: جای عسل و کندوی عسل. اَلجَنی: عسل. العاسل: کسی‌که عسل را از موضع آن جمع‌آوری می‌کند. اشتارَ: استخراج کرد.

این بیت از قصیده‌ای است که در آن محمد بن عبدالملک زَیّات مدح شده است. و بیت قبل از آن چنین است:

لَکَ القَلَمُ الأَعلَی الَّذی بِشَباتِهِ   تُصابُ مِنَ الأَمِرا لکُلَی والمَفاصِلُ

الشَّباة: نیش کژدم، سوزن لباسدوزی، حدّ هر چیزی.

و بعد از آن چنین است:

لَهُ ریقَةٌ طِلٌّ ولکِنَّ وَقْعَها   بآثاره فِی الشَّرقِ وَالْغَربِ وابِلُ
فَصیحٌ إذَا اسْتَنْطَقْتَهُ وهو راکِبٌ   و أعجَمُ إن خاطَبتَهُ وهُو رَاجِلُ. ش

ترجمهٔ بیت ۱ ـ در دست تو آن قلم بلند پایه‌ای است که با جوهر آن فرمان تو تا داخل بدنها، به کلیه ها و مفاصل هم نفوذ می‌کند بیت ۲ ـ جوهر قلم او گرچه مانند باران اندک است ولی اثرش در شرق و غرب عالم بارانهای سیل آسائی را بوجود می آورد.

بیت ۳ ـ اگر او را بنطق آوری در حالی‌که سوار است مردی است فصیح و زبان آور. و اگر با او به گفتگوپردازی در حالی‌که پیاده است خاموش و بی زبان است (وفقط به سخنان تو گوش فرا می دهد).

شاعر، در محث بالا قدرت و اراده بر شرّ و سوء ممدوح را به آب دهان افعی تشبیه کرده و مرکّب قلم ممدوح را در احسان و سودمندی به عسل تازه تشبیه نموده است.

ابیات مذکور در دیوان شاعر، ۳: ۱۲۳ـ م

می رساند، و گوئی جوهر قلم او هم در آن هنگام طعم شیرین عطایا و صلات او را می چشد، و لذّت و خوشی را بر آن مردم ارزانی می دارد.

این معنی و مقصود شاعر مسلّماً وقتی حاصل است که کلمهٔ (لُعابُه) مبتدای جمله باشد، و «لُعابُ الأفاعی» خبر آن. امّا اگر فرض کنید که کلمهٔ (لُعابُ الأفاعی) مبتدا و (لُعابُهُ) خبر باشد این مقصود از میان می رود، و بطور قطع جلو آن منظور گرفته می شود، و کلام را از معنی واقعی خارج می‌کند. و به معنائی تبدیل می‌گردد که اصلاً صحیح نیست مقصود وغرض شاعری چون ابوتمام آن باشد. یعنی چنین می شود که شاعر خواسته است «لُعابُ الأفاعی» را به جوهر قلم و عسل را هم به همان جوهر قلم تشبیه کند.

* * *

بنابراین اگر قرار بر این شد که موقعیّت کلمات در پیوستگی آنها به یکدیگر مانند موقعیّت تارهای ابریشم باشد، بایستی صورت حاصل از نظم یک کلام فقط وقتی تغییر کند که کلمات از مقام و محلّ خودشان تغییر یابند، چنانکه صورت حاصل از ضمّ تارهای ابریشم به یکدیگر وقتی تغییر می یابد که تارها ازمحلّ خود جابجا شوند.

البتّه صحیح نیست که بگوئیم جملهٔ: لُعابُ الأفاعی القاتِلات لُعابُهُ، حکمش مانند حکم جملهٔ: عِتابُکَ السَّیفَ، است. زیرا غرض کلام ابوتمام این است که چیزی را به چیز دیگری تشبیه کند بجهت وجود جامعی که در وصف، میان آن دو موجود است. ولی در جملهٔ: عتابک السیف، مقصود آن نیست که‌عتاب‌را به شمشیر تشبیه‌کنیم بلکه بنابرآن است که شمشیر را بدل ازعتاب قراردهیم.

ملاحظه کنید، صحیح است بگوئیم: مِدادُ قَلَمِهِ قاتِلٌ کَسُمِّ الأفاعی. ولی صحیح نیست بگوئیم: عِتابُکَ کَالسَّیفِ. مگر آنکه ازاین بحث خارج شویم و مطلب را در باب دیگری بررسی کنیم، و موضوع را به چیز دیگری توجیه نمائیم که مقصود واقعی کلام آن نیست. مثلاً بخواهیم بگوئیم: فلانی عتاب کرد عتابی خشن و دردآور. و اگر بگوئیم: السیف عتابک، در معنی ثالثی داخل شده‌ایم. و آن این است که ادّعا کرده‌ایم عتاب او آنقدر مؤلم است و آنقدر مؤثرشده است که گوئی شمشیر در برابر آن شمشیر نیست.

* * *

این نکته را هم لازم است متوجّه باشید که اگر کسی در خصوص موقعیّت معانی و الفاظ به حال و مقام شنونده نظر افکند، و در نتیجه تصوّر کند که معانی در نفس شنونده پس از وقوع الفاظ درگوش او جای می‌گیرد، و به همین لحاظ فکر کند که معانی در ترتیب و نظمشان تابع الفاظ اند بایستی بگوئیم همین بحث اخیر ما که کاملاً آنرا روشن ساختیم بطلان این اعتقاد و گمان را

اعلام می نماید. یعنی اگر قرار شود که معانی در ترتیبشان تابع الفاظ باشند محال است معانی تغییر یابند ولی الفاظ در ترتیبشان بهیچ نحوی تغییر نکنند. امّا اگر دیدیم که تغییردر معانی جایز و صحیح است بی آنکه ترتیب الفاظ تغییر یابد، و بی آنکه الفاظ جابجا شوند می فهمیم که الفاظ تابع اند و معانی متبوع.

مطلب دیگری که لازم است دانسته شود: هر کلامی که واضع آن در آن دو اسم معرفه را بیاورد که بخواهد آنها را مبتدا و خبر قرار دهد، آنگاه کلمه ای را که خبر است مقدّم ذکر کند بدون شک معنی کلام برای شما مبهم و مشکل می شود. زیرا شما از کجا بفهمید که آن کلمه مقدّم خبر است تا به مقصود کلام منتقل شوید، و آن طور که شایسته است در کلام تدبّر کنید. بیت زیر را شیخ ابوعلی در تذکره[1] چنین انشاد کرده است:

نَمْ وَ اِنْ لَمْ اَنَمْ کَرایَ کَراکا[2]

توبخواب اگر چه من نخوابم که خواب تو خواب من است.

سپس گوید: «شایسته آن است که در این بیت «کَرایَ» خبر مقدّم و جمله در اصل: کَراکَ کَرایَ، باشد. کما اینکه می‌گوئید: قُمْ و اِنْ جَلَستَ فَقیامُک قیامی[3]. و این استعمال عرف است در موارد شبیه به آن».

شیخ سپس گوید: «چون مطلب چنین بوده لذا شاعر خبر را مقدّم آورده است در حالی که معرفه است. و از جهت آنکه خبر بوده در نیّت تأخیر گرفته می شود. و مانند بیت حماسه است که گوید:

بَنونا بَنوأ بناءِنا و بَناتُنا بَنوهُنَّ اَبناءُ الرِّجالِ الاَباعِدِ

پسران پسران ما فرزندان خود ما هستند. ولی دختران ما، فرزندانشان رجال و خویشان بسیار دورند

در این بیت خبر مبتدا مقدم آمده و معرفه است، و دلالت دارد بر اینکه شاعر معنی آنرا در نیّت تأخیر گرفته است. و اگر چنین نباشد اسم معرفه‌ای که مقدّم ذکر می شود بجهت تقدّمش مبتدا خواهد شد.» تا اینجا تماماً سخن شیخ ابوعلی فارسی بود.

---

۱ ـ مقصود ابوعلی فارسی است. و تذکره نام کتابی است معروف از او در علوم قرآن. ش

۲ ـ مصراع دوم آن چنین است: شاهِدا مِنک اَنَّ ذاک کَذاکا ـ دیوان ابوتمام: ۴ : ۲۴۸ ـ م

۳ ـ یعنی قیام من قیام تو است. مقصود این است که قیام من از قیام تو نیابت می‌کند هر چند تو بنشینی. ح ـ ن

۴ ـ یعنی فرزندان پسری ما به ما نزدیک اند ولی فرزندان دختری ما با ما خیلی فاصله دارند.

بیت مذکور از حماسهٔ ابوتمام (شرح مرزوقی)، ۲ : ۵۲۰ ـ و در (خزانة) ۱ : ۴۴۵ ـ به فرزدق نسبت داده شده است. م

باید دانست که این معنی در این نوع کلام هنگامی برای شما اهمیّت می یابد که در مطالبی که من بیان کردم خوب تأمّل نمائید. گفتم که: شما می توانید معنی کلام را از صورتی به صورت دیگر در آورید بی آنکه لفظش را تغییر دهید، و یا کلمه ای را از محلّش برداشته جای دیگر بگذارید. و این همان مطلبی است که میدان را برای کار تفسیر و تأویل باز می‌کند. چنانکه می بینیم دریک کلام دو تأویل یا تأویلهائی نموده اند. و بیت واحدی را به تفسیرهای متعدّد شرح کرده اند.

البتّه این طریقی است لغزش آور که بسیاری را در ورطه هلاک انداخته است. در عین حال موضوعی است که از یک طرف خردمند شدّت نیاز خویش را نسبت به این علم ادراک می‌کند. و از طرف دیگر بدین وسیله از عیب جاهل پرده برداری می شود ، و عیب آن کس را هم که از این علم اظهار بینیازی می‌کند آشکار می سازد. زیرا گاه منتهی می‌گردد به معنائی که صحیح نیست مگر با تقدیری غیر از آنچه ظاهر کلام نشان می دهد. و طریقی هم در شناختن آن فرض و تقدیر برای کسی که به این علم وارد نیست وجود ندارد. نتیجة در راهی تاریک و در بیراهه ای بدون فکر و تعقّل گام برمی دارد، و سرانجام به گمراهی می افتد. همانند آن فردی که به آیهٔ شریفهٔ: قُل دعوااللهَ اَوادعُوا الرَّحمَن اَیّاً ماتَدعُوافَلَهُ الاَسماءُ الحُسنی[1]، توجّه‌کرده است امّا نفهمیده که معنی «ادعُوا» دعوت و دعا نیست بلکه نامیدن و ذکر به نام است. چنانکه گفته می شود: «هُوَ یُدعی زیداً»، و یُدعَی الاَمیرَ[2]. او متوجّه نشده است که در کلام محذوفی است. یعنی تقدیر آیه چنین است: قُلِ ادعُوهُ اللّهَ اَوادعُوهُ الرّحمن اَیّاً ماتَدعُوا فَلَهُ الاَسماءُ الحُسنیٰ. بایستی گفت چنین فردی از کنار جاده‌ای راه می رود که به شرک منتهی می‌گردد. زیرا اگر در ذهنش چنین آید که مراد کلام ظاهر آن است،با این گمان کلام از معنی اصلی خارج می شود ، و به اثبات مَدعُوّین منجر می شود . و مقام و جلالت خدای تعالی برتر از آن است که شریک داشته باشد، از آن جهت که نمی شود شما به دو اسم قصد کنید که هر دو اسم شئ واحدی باشند، آنگاه یکی را بر دیگری عطف نمائید. مثلاً بگوئید: اُدعُ لی زَیداً اَوالاَمیرَ، درحالی که امیر همان زید باشد. همچنین محال است بگوئید: اَیّاً ماتَدعُوا، در حالی‌که مَدعُوّ واحدی درکار باشد. زیرا کلمه (اَیُّ) برای این وضع شده که برای یکی از دو شئ یا یکی از جماعت آورده شود. و از همین جاست که این اسم ناچار به اسم دیگری بایستی اضافه گردد، یا لفظاً و یا تقدیراً.

* * *

---

۱ ـ بنی اسرائیل/ ۱۱۰

۲ ـ اوزید نامیده می شود، و امیر خوانده می شود.

بابی را که ما در اینجا باز کردیم بابی است وسیع، و یکی از مشکلات آن قرائتهای مختلف آیات است. برای نمونه این آیه.راعنوان می‌کنیم که می فرماید: و قالَتِ الیَهودُ عُزَیرٌبنُ اللّهِ[1]. بعضی کلمهٔ (عزیر) را بدون تنوین خوانده‌اند. بدین معنی که آیه را به دوصورت حمل کرده‌اند:

اوّل اینکه، قاری قرآن برای کلمهٔ (عزیر) تنوین منظور نماید، و سپس تنوین را بجهت التقاء ساکنین حذف کند، و آنرا متحرّک سازد. چنانکه عدّه‌ای از مفسّران در قرائت: قل هوالله احد الله الصمد، همین راه را رفته‌اند. یعنی آیه را با حذف تنوین(احد) خوانده‌اند و چنانکه از عمارةبن عقیل حکایت شده که آیهٔ شریفهٔ: ولَا اللَّیلُ سابقُ النَّهارَ، را به نصب (سابق) خواند. به او گفتند: منظورت از این قرائت چیست؟ گفت: مقصودم (سابقٌ النهار) است. گفتند: پس چرا این طور نگفتی؟ جواب داد: اگر این طور می‌گفتم کلام دارای وزن و آهنگ می شد.

و کما اینکه درشعرآمده است:

فَأَلفَیتُهُ غَیرَ مُستَعتِبٍ ولاذاکِرَاللهَ اِلّا قَلیلا[2]

و نظائر آن، که معنی و مقصود در آیهٔ مذکور با مقصود و معنی در قرائت دیگر یکسان می شود.

وجه دوم آنکه، کلمهٔ (اِبن) صفت باشد و تنوین ساقط شده باشد. و بگوئیم در کلام محذوفی وجود دارد. مثلاً بگوئیم: جاءَنی زیدبن عمرو. البتّه در مورد محذوف اختلاف کرده‌اند. عدّه‌ای مبتدا را محذوف گرفته آیه را چنین تقدیر و فرض نموده‌اند: وقالَتِ الیَهُودُ هُوَعُزَیرُبنُ الله. بعضی هم خبر را محذوف گرفته آیه را چنین تقدیر کرده‌اند: «وقالَتِ الیَهودُ عُزَیرُبنُ الله مَعبودُنا».

در اینجا مطلبی است مهمّ و آن این است که: وقتی شما کلامی را از گوینده‌ای حکایت می‌کنید، و بعد می‌خواهید او را در گفتن آن کلام تکذیب نمائید، تکذیب شما به آن قسمت از کلام متوجّه است که خبر در آن است نه آن قسمت که صفت است.

توضیح مطلب: وقتی شما از فردی حکایت می‌کنید که مثلاً گفته است: زَیدُبنُ عَمروٍ سَیّدٌ، آنگاه او را در این خبر تکذیب می نمائید با تکذیب خودتان این مطلب را که زید پسر عمرو است رد

۱ـ توبه / ۳۰

۲ـ در تفسیر (غیر مستعتب)، استاد نوشته است: غَیرَ مستقیلٍ ولا مُستَغفِرٍ من ذَنبه. اصل استعتاب طلب رضامندی و خشنودی از طرف است. و از کلمه (عُتبی) است. و عتبی به ضم عین، یعنی رضایت و خشنودی. و با استقاله و استغفار است که به رضایت و خشنودی طرف توسّل می یابند. قال تعالی: و اِن یَستَعتِبوا فَماهُم مِنَ المُعتَبین. یعنی اگر رضامندی پروردگار خود را هم طلب نمایند و از گناه خود طلب عفو و گذشت کنند هیچ نوع رضایتی را که آنها می جویند خدای تعالی نصیب آنها نمی‌کند، و آنها را بجانب دنیا بر نمی‌گرداند. ش

ترجمه بیت: او را چنین یافتم که طالب رضامندی وخشنودی نیست و یاد. خدا هم نمی‌کند مگر اندک.

این بیت از قطعه‌ای است از ابوالاسود دوئلی [دیوان: ۱۲۲]. م .

نکرده‌اید بلکه سیّد بودن زید را انکار کرده‌اید. و همین گونه، وقتی شخصی می‌گوید: زیدٌ الفقیهُ قَد قَدِمَ، و شما به او می‌گوئید: دروغ گفتی. و یا می‌گوئید: اشتباه کردی. در این حال فقیه بودن زید را انکار نکرده‌اید بلکه آمدنش را از سفر انکار نموده‌اید. این موضوعی است که شبهه‌ای در آن نیست. زیرا وقتی شما گوینده‌ای را در مطلبی تکذیب یا تصدیق می‌کنید تکذیب و تصدیق شما متوجّه نفی و اثبات کلام است. و نفی و اثبات کلام خبر را در بر می‌گیرد نه صفت را. دلیل بر این مطلب آن است که شما در نفی صفت را ثابت می یابید همان گونه که در حال اثبات. یعنی وقتی می‌گوئید: ما جاءَنی زَیدٌ الظَّریفُ، وصف ظرافت برای زید ثابت است به همان گونه که می‌گوئید: جاءنی زیدالظریف. زیرا ثبوت صفت برای صاحب صفت به این نیست که گوینده بخواهد با گفتنش آن صفت را برای صاحبش اثبات کند تا با نفی کردن گوینده آن صفت از صاحب آن جدا شود. بلکه صفت بنفسه و با استقرار وجودش در نزد مخاطب ثابت است به همان شکلی که نزد متکلّم ثابت است. زیرا وقتی در علم به صفت احتیاج می افتد این احتیاج بلحاظ ترس مشتبه شدن مطلب برمخاطب است.

به عبارت روشنتر: وقتی شما می‌گوئید جاءنی‌زَیدٌ الظَّریفُ، هنگامی محتاجید زید را به ظرافت وصف کنید که در میان کسانی که نزد شما می آیند فرد دیگری هم به این نام نامیده می شود. و شما نگرانید که اگر بگوئید: جاءَنی‌زید، وکلمهٔ(ظریف) را نیاورید مطلب بر مخاطب مشتبه شود و نداند که مقصود شما این زید است یا آن زید. و وقتی که غرض از ذکر صفت رفع اشتباه و روشن ساختن مطلب است محال است آن صفت برای مخاطب نامعلوم و غیرثابت باشد. وگرنه موضوع چنین وانمود می شود که می خواهید برای مخاطب چیزی یا وصفی را روشن سازید که مخاطب دربارهٔ آن علم ندارد. و این سخنی است که باطل و فاسدی فوق آن وجود ندارد.

حال که چنین شد می فهمیم که قرار دادن کلمهٔ (اِبن) بعنوان صفت در آیهٔ مورد بحث به مسألهٔ بزرگ و مهمّی مربوط می شود. و آن اخراج کلمه (اِبن) است از موضع نفی و انکار، و وارد کردن آن در محلّ ثبوت و استقرار. و خدای تعالی اشرف است از آنکه شبیه به خلق باشد. و مقام و جلالتش اعظم و اعلی است از هر چه ظالمان گویند.

* * *

حال اگر بگویند: این قرائت قرائت مشهوراست. وقول در جواز صفت بودن (اِبن) هم معروف، و در کتب مدوّن. و چنین اقتضا می‌کند که اهل فنّ در این آیه تأویلی را که بواسطهٔ آن کلمهٔ (اِبن)

---

۱ ـ آیه‌ای که در چند صفحه پیش از این مطرح شد یعنی آیهٔ: و قالَتِ الیَهودُ عُزَیرٌ ابنُ اللّه.

داخل در انکار می شود همراه با فرض و تقدیر و صفیت (اِبن) دانسته و فهمیده باشند.

جواب گوئیم: البتّه این قرائت همان‌طور که گفتید قرائت معروف است، و قول به جواز صفت بودن (اِبن) ثابت شده و در کتب مسطور است. لکن اصلی را که ما در مقدّمهٔ بحث عنوان کردیم که: وقتی انکار به کلامی ملحق شد بـه خبر مربوط می شود نه به صفت، این هم مطلبی نیست که شکّی بدان راه یابد یا اشتباهی در آن تصوّر شود. و جهتی ندارد که کلمهٔ (اِبن) صفت باشد و مع‌ذلک انکار هم بدان ملحق شود. مگر بخواهیم تأویل غامضی کنیم. مثلاً بگوئیم: غرض کلام آن است که دلالت کند بر اینکه یهود از فرط جهالت و فرو رفتن در این نوع شرک به‌جائی رسیده بودند که (عُزَیر) را به این نام می خواندند. چنانکه در مورد گروهی که می خواهیم آنها را توصیف کنیم به اینکه در مورد رفیقشان راه هلاک پیش گرفته اند، و در تعظیم او غلوّ نموده اند می‌گوئیم: این گروه معتقد به مطلب بزرگی شده‌اند، و دائم می‌گویند «زَیدٌ الآمیر»، مقصود شما این است که آنها وقتی نام امیرشان را می برند همین گونه نام می برند. و این تأویل هنگامی درست و مستقیم می شود که برای زید خبر معیّن و مشخّصی در تقدیر نگرفته اید. بلکه می خواهید بگوئید که آن قوم هیچ مطلبی را راجع به زید اخبار نمی‌کنند جز آنکه اورا اینگونه نام می برند.

از جمله آیاتی که در این بحث نمونه می باشد آیهٔ شریفهٔ زیر است:

ولا تَقُولُوا ثَلا ثَةٌ انتَهُوا خیراً لکُم[1]. مفسّران در خصوص مرفوع بودن (ثَلا ثَة) بر این عقیده شده‌اند که (ثَلا ثَة) خبر برای مبتدای محذوف است. و گفته اند تقدیر آیه چنین است: ولا تَقُولُوا آلِهَتُنا ثَلاَ ثَةٌ. این نظر صحیح و مستقیم نیست.

توضیح: وقتی می‌گوئیم: ولا تَقُولُوا آلِهَتُنا ثَلا ثَةٌ، این کلام نوعی شبه اثبات است به اینکه (آلِهه) ای در کار است و وجود دارد (اَلعیاذُبِالله). زیرا هنگامی که ما کلامی را بصورت نفی می آوریم در حقیقت معنی مستفاد از خبر مبتدا را نفی می‌کنیم نه معنی مبتدا را. یعنی وقتی می‌گوئیم: ما زَیدٌ مُنطَلِقاً، انطلاق را که همان مقصود خبر است از زید نفی کرده‌ایم. نه معنی زید را نفی نموده‌ایم و نه عدمش را ایجاب و اثبات. چون قاعده چنین است بنابراین وقتی می‌گوئیم: وَلا تَقُولوا آلِهَتُنا ثَلا ثَة، در حقیقت سه تا بودن عدّه (اِلٰه) را نفی کرده‌ایم امّا وجود (آلِهَه) را نفی ننموده‌ایم. و خدای تعالی اجلّ است از اینکه شریک و نظیری داشته باشد. کما اینکه وقتی می‌گوئیم: لَیسَ اُمراٰءنا ثَلاَ ثَةٌ، وجود سه تا بودن امیران را نفی کرده‌ایم امّا اینکه صاحب امرائی هستیم، این مطلب را منکر نشده‌ایم.

---

۱ ـ نساء / ۱۷۱

این موضوعی است که شبهه‌ای در آن نیست. و هنگامی که تقدیر (آلِهَتُنا) در آیهٔ مورد بحث به این فساد معنی منتهی می شود لازم است از این عقیده عدول کرده راه دیگری را انتخاب نمائیم. جهت صحیح و راه مستقیم این است که (ثَلاثَةٌ) را صفت مبتدا دانسته آیه را چنین تقدیر بگیریم: وَلا تَقُولوا لَنا آلِهةٌ ثلاثةٌ، یا به این صورت: وَلا تَقُولوا فِی الوُجودِ آلِهةٌ ثَلاثَةٌ و بگوئیم خبر جمله، یعنی (لَنا) یا (فِی الوُجود) محذوف است. چنانکه در کلام: لااِلهَ اِلاّ اللهُ، و در کلام: ما مِن اِلٰهٍ اِلّااللهُ، حذف شده است. و بگوئیم کلام بصورت: وَلا تَقُولوا آلِهَةٌ ثَلاثَةٌ، باقی مانده سپس موصوف یعنی (آلِهَةٌ) حذف شده و در پایان بشکل: وَلا تَقُولوا ثَلاثَةٌ در آمده است.

در مورد اوّل، یعنی حذف مبتدا که آنرا در تقدیر گرفتیم مطلبی وجود ندارد که صحّت حذف را ثابت کند. امّا حذف خبر یعنی (لَنا) یا (فِی الوجُود) در هر موردی که معنی آن توحید باشد، و وجود معبودی را با بودن خدای تعالی نفی کند، این نوع حذف کاملاً معمول و صحیح است.

* * *

امّا حذف موصوفِ به عدد: این هم شایع است. زیرا جایز است بگوئید: عِندی ثَلاثَةٌ، در حالی که مقصودتان (ثَلاثَةُ اَثوابٍ) باشد. چون می دانید که شنونده منظور شما را می فهمد کلمهٔ (اَثواب) را حذف می‌کنید. و نیز جایز است بگوئید: عِندی ثَلاثَةٌ، در حالی که مقصودتان (اَثوابٌ ثَلاثَةٌ) باشد. زیرا فرقی ندارد که مقصود به عدد را ممیّز قرار دهید یا آنرا موصوف به عدد اعلام کنید. یعنی وقتی مراد کلام فهمیده شود، در مورد کلمهٔ (اثواب) که حذفش مستحسن است دیگر فرقی نمی‌کند.

توضیح بیشتر: شما مواردی را می بینید که مقصود به عدد از ذکرش خودداری شده مع ذلک نمی توانید جز بصورت موصوف آنرا در تقدیر بگیرید. چنانکه در جمله های نظیر: (عِندی اِثنانِ) و (عِندی واحِدٌ). ملاحظه می‌کنید که در اینجا محذوف ناگزیر موصوف است. مثلاً: (عِندی رَجُلانِ اِثنانِ) و (عِندی دِرهَمٌ واحدٌ). در این دو مثال مسلّماً ممیّزی وجود ندارد. زیرا اضافه (اِثنانِ) و (واحِدٌ) را به اسم جنس مردود شمرده‌اند. یعنی نمی‌گویند: (واحِدُ رَجُلٍ) و (اِثنانِ رَجُلٍ) به قیاس (ثَلاثَةُ رِجالٍ). و به همین جهت کلام آن شاعر که گفته است: ظَرفُ عَجوزٍ فیهِ ثِنتا حَنظَلٍ[1]، کلامی شاذّ اعلام شده است.

در آیهٔ مورد بحث مانعی هم نیست که محذوف را در موضع تمیز قرار دهید نه در موضع موصوف. یعنی این طور تقدیر بگیرید: وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةُ آلِهَةٍ، و مع ذلک حکم در خبر باشد، و کلام از

١ ـ صدر بیت چنین است: کَأنَّ خُصْیَیْهِ مِنَ التَّدَلْدُلِ. خُصیه به ضمّ خاء، ش
شرح ابیات سیبویه [٢ : ٣٦١] و معجم شواهد العربیة [٢ : ٥٢٤]. م

جهت تقدیر بر همان اساس باشد. یعنی بصورت: وَلا تَقُولوا لَنا اَوفی الوجُودِ ثَلا ثَةٌ آلِهَةٌ [والله اَعلم.].

ممکن است بگوئید: پس چرا با این تقدیر آن معنائی که دیگران بشکل: ولا تَقولوا آلِهَتُنا ثَلا ثةٌ، تقدیر گرفته اند لازم نمی آید؟ گوئیم: برای اینکه وقتی ما آیه را بصورت: ولا تَقُولوا لَنا اَوفی الوجُودِ آلِهَةٌ ثلا ثَةٌ، و یا ثلا ثةٌ الهةً، تقدیر نمودیم در حقیقت وجود را از (آلِهَة) نفی می‌کنیم، همان‌طور که در: (لااِلهَ اِلّااللهُ) و در (ما مِن اِلهٍ اِلّاالله) نفی می‌کردیم. ولی دیگران که تصوّر کرده‌اند تقدیر بصورت : وَلا تَقُولوا آلِهَةٌ ثَلا ثَةٌ ، می باشد در حقیقت وجود عدد (آلِهة) را با توصیف سه تا بودن نفی کرده‌اند نه وجود آلِهَة را. و اگر به ما بگویند: با تقدیر شما فساد از جهت دیگر لازم می آید . یعنی وقتی می‌گوئید : لَیسَ لَنا اُمَراءُ ثَلا ثَةٌ، می شود مقصود این باشد که: ما سه امیر نداریم، بلکه دو امیر داریم. و چون چنین باشد تقدیر شما و تقدیر دیگران هر دو خطاست.

جواب گوئیم: اینجا مطلبی است که شما از آن غفلت نموده‌اید. و آن این است: آنها که گفته اند (آلِهَتُنا) در تقدیر است ثبوت (آلِهَة) را ایجاب می‌کند و مقام خدای تعالی اجلّ از آن است که ظالمان می‌گویند. و ما که می‌گوئیم: لَیسَ لَنا آلِهَةٌ ثَلا ثَةٌ، بهیچ وجه دو معبود را موجب نمی شود. امّا اگر بگوئید: چنانچه ثبوت دو معبود را موجب نمی شود نفی هم نمی‌کند. گوئیم: آیهٔ شریفهٔ بعدش که می فرماید: اِنَّمَا اللهُ اِلهٌ واحِدٌ، وجود دو معبود را نفی می‌کند. و اگر گفته شود: بلی، همان‌طور که وجود دو معبود را نفی می‌کند (آلِهَة) را هم نفی می نماید. و چون چنین شد لازم می آید که تقدیر آنها هم مثل تقدیر شما صحیح باشد. در پاسخ گوئیم: آری. تقدیر ما همان‌طور که گفتید (آلِهَة) را نفی می‌کند لکن چون دیگران تصوّر کرده‌اند که تقدیر آیه: وَلا تَقُولوا آلِهَتُنا ثَلا ثَة، می باشد، و این هم (العیاذبالله) شرک است چون اثبات (آلِهَة) را اقتضا می‌کند، این نفی را دفع کرده‌اند و با آن مخالفت نموده آنرا به نقض گوئی کشانده‌اند. و چون چنین است محال است که صحّت و حقیقت به گفتار آنها راه یابد. ولی این حال و وضع در مورد تقدیری که ما نموده‌ایم وجود ندارد. زیرا ما کلمه‌ای را در تقدیر نگرفته‌ایم که موجب اثبات دو معبود شود (تعالی الله) تا حال و احساس ما در خصوص آیهٔ مورد بحث مانند کسی باشد که آنچه را کلام ایجاب می‌کند. (یعنی نفی دو اله را) ردّ می نماید.

به عبارت روشنتر: برای ما درست است که در پی کلمه‌ای که تقدیر گرفتیم نفی دو معبود را هم بیاوریم ولی برای آنها صحیح نیست. تفسیر مطلب: ما صحیح است بگوئیم: وَلا تَقُولوا لَنا آلِهَةٌ ثلا ثَةٌ ولااِلهانِ. زیرا این کلام به جای آن است که بگوئیم: لَیسَ لَنا آلِهَةٌ ثلا ثةٌ ولااِلْهانِ. و این صحیح می باشد. ولی برای آنها صحیح نیست بگویند: وَلا تَقولوا آلِهَتُنا ثَلا ثةٌ ولااِلهانِ. زیرا این

کلام به‌جای آن است که بگویند: ولا تقولوا آلِهَتُنا اِلٰهانِ. و این کلامی است باطل. این مطلب را بفهمید و آنرا خوب مورد تأمّل قرار دهید.

* * *

در این مورد طریق دیگری نیز هست. و آن اینکه آیه را به این صورت تقدیر کنیم: ولا تقولوا اللهُ والمسیحُ واُمّهُ ثلاثةٌ. یعنی: نگوئید که این دو را هم آنچنانکه خدا راعبادت می‌کنیم بندگی می نمائیم. این مطلب را آیهٔ کریمهٔ زیر روشن می سازد:

لَقد کَفَرَ الّذینَ قالوا اِنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثةٍ. و درعرف هم این موضوع استقراریافته است که کافران وقتی می خواهند دو چیز را در یکی از اوصاف به یک چیز ملحق کنند، و آن دو را شبیه به آن یکی معرفی نمایند می‌گویند: هُم ثَلاثةٌ. چنانکه وقتی می خواهند یک چیز را به چیز دیگری ملحق کنند، و این یکی را درمعنی دیگری معرفی نمایند می‌گویند: هُما اِثنانِ. کأنّه می‌گویند: اینها همگی یک واحد بشمار می آیند. و خلاصه دربارهٔ آنها تساوی و اشتراک در وصف و رتبه و امثال اینها اثبات می شود.

بایستی دانست اینکه در مورد آیهٔ مورد بحث گفته‌اند این(قول) نوعی حکایت حال است. و هنگامی که بمعنی حکایت حال شد دیگر اثبات (آلِهَة) از آن لازم نمی آید زیرا بجای این است که گفته شود: اِنَّ مِن دینِ الکُفّارِ اَن یَقولوا اَلآلِهةُ ثلاثةٌ، این سخنی ناصحیح و بیمعنی است. به دلیل آنکه خطاب درآیه متوجّه خود نصاری است. آیا به این آیهٔ شریفه توجّه نمی‌کنید که می فرماید:

یا اَهلَ الکِتابِ لا تَغلُوا فی دینِکُم ولا تَقولُوا عَلَی اللهِ اِلَّا الحَقّ اِنَّما المسیحُ عیسی بنُ مَریمَ رَسولُ اللهِ و کَلِمَتُهُ اَلقاها اِلی مَریَمَ و روحٌ مِنهُ فَآمِنوا بِاللهِ ورُسُلِهِ ولا تَقولوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَیراً لَکُم[1]. و چون خطاب متوجّه نصاری است فرض اینکه «قول» در آیهٔ فوق حکایت حال باشد محال است. بنابراین (لا تقولوا) در معنی (لا تَعتَقِدوا) است. و چون درمعنی اعتقاد است وقتی آیه بصورت: ولا تقولوا آلِهَتُنا ثلاثةٌ، فرض شد آنچه را ما گفتیم یعنی (اثبات آلهة) لازم خواهد آمد. زیرا اعتقاد متعلّق به خبر می شود نه به مُخبَرٌعنه[2]. پس اگر بگوئیم: لا تَعتَقِدْ اَنَّ الاُمراءَ ثَلاثةٌ، در حقیقت، مخاطب را از اعتقاد به وجود امرائی با این تعداد نهی کرده‌ایم نه از اعتقاد به اینکه امرائی وجود دارند. در این گفتار هیچ خردمندی شکّ نمی‌کند، و نهی از اعتقاد به وجود امراء تنها وقتی است که بگوئیم: لا تَعتَقِدْ اَنَّ هٰهُنا اُمَراءَ. زیرا در این حالت مانند کسی هستیم که مثلاً می‌گوید: لا تَعتَقِدْ

---

۱ ـ نساء / ۱۷۱

۲ ـ مقصود از مُخبَرٌعنه، مبتدا است.

وجودَ امراءٍ.

در این آیه هم اگر خطاب متوجّه مؤمنین می شد باز هم فرض حکایت قول در آن صحیح نبود. چرا؟ زیرا جایز نیست گفته شود: مؤمنان نهی شدند از اینکه گفتار نصاری را حکایت کنند، و از آنها خبر دهند که آنها چنین و چنان می‌گویند. و چگونه ممکن است مقصود این باشد در حالی که خدای تعالی فرموده است: وقالتِ الیَهودُ عُزَیرٌ ابنُ اللهِ وقالَتِ النَّصارَی المَسیحُ بنُ اللهِ. و نهی از حکایت قول مبطل از کجا صحیح است و حال آنکه ترک حکایت قول مبطل رها کردن مبطل است با کفرش؟ و خودداری از اظهار عقیده او و از انکار گفتار او است؟ و نیز امتناع از احتجاج با او و اقامهٔ دلیل بر باطل بودن او است. زیرا به هیچ یک از این مطالب راهی نیست مگر با حکایت قول طرف و اظهار کردن و روشن ساختن آن.

پایان فصل سی و چهارم

خلاصۀ فصل سی و پنجم

اعجاز مربوط به نظم کلام است نه مربوط به کلمات مفرد آن. فصاحت در معنی است نه در لفظ
از صفحۀ ۲۹٤ تا ۳۱۲ کتاب دلائل الاعجاز

ممکن نیست که خدای تعالی پیامبرش را به تحدّی با عرب در آوردن نظیر قرآن فرمان دهد ولی وصف مورد تحدّی و معارضه را عرب ندانند. زیرا معنی تحدّی در بحث ما این است که از طرف مقابل بخواهیم کلامی را با خصوصیّاتی بیاورد. و این خواستاری بی آنکه خصوصیّات برای طرف معیّن باشد درست نیست،و ادّعای اعجاز را هم باطل می‌کند. چون قابل تصوّر نیست که به کسی بگوئیم تو از انجام این کار عاجزی، در حالی که نسبت به آن کار هیچ گونه راهنمائی در میان نباشد. بعلاوه وصف مورد تحدّی در مورد اعجاز قرآن بایستی وصفی باشد که تازه و بیسابقه باشد، و امری باشد که قبل از نزول قرآن شناخته نشده باشد.

بایستی بدانیم که این وصف در مفردات کلمات نیست والا نتیجه آن می شود که بگوئیم: الفاظ مفرد که همان وضع لغوی هستند، و در شکل و صدا و ساختمان حروف پدید آمده‌اند اوصافی می باشند که پیش از نزول قرآن در آن الفاظ وجود نداشته است.

همچنین بایستی بدانیم که این وصف مورد بحث در معانی کلمات مفرد هم نیست والا نتیجه آن می شود که در معنی حمد و رب و عالمین و... تجدّد و تکرّر باشد.

و نیز درست نیست که گفته شود وصف مورد تحدّی از جهت ترکیب حرکات و سکنات کلمات است. یعنی چنان است که وصف مورد بحث در حکم همان تفاوت و فرقی می باشد که بحور شعر با یکدیگر دارند.

و خلاصه صحیح نیست بگوئیم: اعجاز قرآن به این است که در حروفش آنچه بر زبان سنگین است پیش نیاید، و یا بلحاظ فواصلی است که در اواخر آیات وجود دارد. مثل: یُؤمِنُون، وَیَعلَمُون، و...

حاصل کلام: آن وصفی که قرآن مخالفان را عاجز کرده بود هیچ یک از اموری که بر شمردیم نیست. تنها مطلبی که باقی می ماند این است که بگوئیم: اعجاز در نظم و تألیف آیات است. و این مطلب را هم دانسته ایم که نظم عبارت از منظور کردن مقاصد نحوی و احکام نحوی مابین

کلمات است، و توجّه داریم که استعاره و کنایه و تمثیل، و نیز انواع مجاز تماماً از مقتضیات نظم است. لذا این اشکال و صور کلام هم داخل در بحث اعجاز است. مزیّت نظم هم در طریق فکر و نظر است نه در اعراب کلمات، زیرا علم به اعراب در میان همهٔ عرب مشترک است، و از اموری نیست که با فکر و نظر استنباط شود. یعنی در اینکه اعراب فاعل رفع است، یا مفعول منصوب است هیچ فرد عربی بر فرد دیگر اعلم نیست. آنچه در امر اعجاز به آن نیاز می افتد علم به آن امری است که فاعل بودن یا مفعول بودن را برای کلمه ایجاب می‌کند وقتی که این ایجاب از طریق مجاز است.چنانکه در آیهٔ شریفهٔ: فَمارَبِحَتْ تِجارَتُهُم وَما کانوا مُهتَدینَ، ملاحظه می‌کنیم.

بنابراین بایستی گفت که فصاحت در معنی است نه در لفظ؛ هر چند عادت گروهی بر این است که بگویند: لفظ فصیح و الفاظ فصیح. و نیز بایستی دانست که فصاحت مربوط به متکلّم است نه واضع لغت. بنابراین ما به متکلّم توجّه می‌کنیم که آیا می تواند در لفظ خود چیزی بیافزاید که الفاظ در معنی لغوی آنرا ندارند، و او از هنر خودش آن مزیّت را پدید می آورد؛ مزیّتی که تعبیر به فصاحت می شود؟ لذا وقتی دربارهٔ لفظ (اِشتَعَلَ) در آیهٔ شریفهٔ: وَاشْتَعَلَ الرأسُ شَیباً، می‌گوئیم این لفظ در اعلا درجهٔ فصاحت است این فصاحت را بتنهائی برای لفظ (اِشتَعَلَ) ثابت ندانسته‌ایم. بلکه بصورتی ثابت شمرده‌ایم که کلمهٔ (الرأس) هم که معرف به الف و لام است متّصل به آن می باشد، و کلمهٔ (شَیب) هم بحالت نکره منصوب، مقرون به آن شده است.

پایان خلاصهٔ فصل سی و پنجم

فصل سی وپنجم

اعجاز مربوط به نظم کلام است نه مربوط به کلمات مفرد آن

ما بر آن شده‌ایم که مطلبی را مجدّداً مطرح کنیم. تا با بیان آن، برای عدّه‌ای بصیرت بیشتری حاصل شود؛ عدّه‌ای که در کار تحقیق و مطالعه، در تاریکی و گمراهی بسر می برند. امید است با بیان و شرح مجدّد ما اینها موفّق شوند در طریقی که ما رفته‌ایم گام بردارند، و برای تأمّل و تفکّر در مطالبی که ما با کوشش فراوان بدست آورده‌ایم ذهن خود را فارغ و آماده سازند. البتّه آنها تا زمانی که ذهن خود را کاملاً آماده برای فهم این مطلب نکنند، و توجّه خویش را برای ادراک آن متمرکز نسازند همچنان در غرور و غفلت بسر خواهند برد؛ همانند کسی که نفس خود را به سیراب شدن از سرابی که از دور می درخشد وعده می دهد، و به دروغهائی که حسّ طمع را در انسان تحریک می نماید خود را می فریبد.

به این عدّه چنین گفته می شود: شما مسلّماً این آیات خدای تعالی را تلاوت می‌کنید که فرموده است: قُل لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنسُ والجِنُّ عَلی اَن یَاتُوا بِمِثلِ هذا القُرآنِ لایَأتُونَ بِمِثلِهِ[1] - قُل فَأتوا بِعَشرِ سُوَرٍ مِثلِه[2] - فَأتوا بِسُورَةٍ مِن مِثلِه[3]. اینک بگوئید: آیا ممکن است خدای متعال پیامبرش را به تحدّی با عرب امر نماید، و مخالفان را در آوردن مثل قرآن به مقابله و معارضه دعوت کند ولی آن وصفی را که اگر مخالفان کلام خود را مطابق آن آورند مثل قرآن را آورده باشند ندانند و نشناسند؟ و نفهمند که آن وصف چیست؟ نه. بهیچ وجه قابل تصوّر نیست چنین سخنی را بر زبان جاری کنند. چه اگر بگویند چنین چیزی ممکن است معنی تحدّی را از اصلش باطل کرده‌اند. زیرا تحدّی بطوری که معنی آن بر اهل ادب پوشیده نیست این است که از طرف مقابل بخواهیم کلامی را با اوصاف و خصوصیّاتی بیاورد. و این مطالبه بی آنکه اوصاف و خصوصیّات برای طرف معارض معلوم و مشخّص باشد صحیح نیست. و ادّعای اعجاز را هم باطل می سازد. زیرا وقتی قابل تصوّر است که گفته شود طرف از انجام فلان کار عاجز شده است که عمل مورد اعجاز معلوم و روشن و

---

۱ - اِسراء/۸۸

۲ - هود/۱۳　　۳ - بقره/۲۳

معیّن گردد. بنابراین به ذهن هیچ عـاقلی خطور نمی‌کند که به طرف معارض خـود بگوید تو از انجام کاری نظیر کار من عاجزی، درحالی که نسبت به وصفی که خودش در خصوص کار خود اطّلاع و علم دارد به طرف معارض و خصم خود ارائه و اشاره‌ای نکند.

آیا شما ملاحظه نمی‌کنید که وقتی فردی به فرد دیگری می‌گوید: من در ساخت این انگشتری هنری نشان داده‌ام که نظیر آنرا تو نمی‌توانی بسازی، تنها با این کلام دلیلش برای طرف مقابل موجّه نشده، و تنها با این عبارت ثابت نکرده است که او چیزی آورده که دیگری از آوردنش عاجز است مگر بعد از آنکه انگشتری را به او نشان دهد، و به اوصاف و خصوصیّات هنری که ادّعا دارد در آن انگشتری ابداع نموده است راهنمائی و اشاره نماید. زیرا صحیح نیست انسانی را توصیف کنیم به اینکه از کاری عاجز گشته مگر اینکه، اوّلاً: آن کار را مطالبه کند، و کسی هم در صدد انجام آن کار برآید. ثانیاً روشن شود که او نتوانسته است کار را انجام دهد. نمی شود تصوّر کرد که فرد انسانی چیزی را قصد کند بی آنکه بدان علم داشته باشد. و نمی‌توان گفت که فردی اراده و خواستی در کاری دارد ولی از آن کار اطّلاع و علمی ندارد نه اجمالاً و نه بصورت تفصیل.

بعلاوه، وصفی که در مورد اعجاز قرآن بدان اشاره شد بایستی وصفی باشد که در مورد قرآن تازه و بیسابقه باشد، و امری باشد که از غیر قرآن یافته نشود، و قبل از نزول قرآن شناخته نشده باشد. وقتی مطلب چنین شد آنگاه لازم است دانسته شود که این وصف صحیح نیست که در کلمات مفرد باشد، زیرا چنین فرضی به محال می‌کشد. یعنی نتیجه‌اش آن می شود که الفاظ مفردی که همان وضع لغوی می باشند، و در شکل و ساختمان و صدای حروف بوجود آمده‌اند اوصافی باشند که قبل از نزول قرآن در آن الفاظ وجود نداشته‌اند . و این الفاظ فی نفسه به اشکال و صفاتی اختصاص یافته باشند که وقتی در قرآن در پی هم می‌آیند کسانی که آن الفاظ را می شنوند آن صفات و هیأت را خارج از قرآن‌نیابند.

و نیز صحیح نیست وصف مورد بحث در معانی کلمات مفردی باشد که این کلمات بجهت وضع لغوی متعلّق به آن معانی است والّا نتیجه آن خواهد شد که در معنی (حَمد) و (رَبّ) و معنی (عالَمین) و (المالِک) و (یَوم) و (دین). و امثال اینها تجدّد و تکرّر باشد.

همچنین وصف مذکور بایستی وصفی باشد که قبل از نزول قرآن وجود نداشته باشد. در غیر این صورت موضوعی که در این باب بعیدتر و نازیباتر از محال است همین موضوع خواهد بود.

و نیز صحیح نیست که وصف مذکور از جهت ترکیب حرکات و سکنات باشد. حتّی به این صورت که مخالفان به آوردن کلماتی که از حیث توالی و ترتیبشان بر وزن کلمات قرآن باشد مورد تحدّی و معارضه قرار گرفته باشند، و چنان باشد که وصفی که قرآن بجهت آن از سایر سخنان جدا

و مشخّص شده است مانند همان فرقی باشد که بحور شعر با یکدیگر دارند. زیرا این فرض موضوع را در مرحله‌ای وارد می سازد که مسیلمه از روی حماقت در آن وارد شد و گفت: اِنّا اَعطَیناکَ الجماهر، فَصَلِّ لِرَبِّکَ وجاهِر. والطّاحِناتِ طَحْناً.

* * *

همین حکم دربارهٔ کسی است که معتقد است وصفی که بدان تحدّی شده این است که کلامی بیاورند، و مقاطع و فواصلی بدان گونه که در قرآن می بینیم برای آن کلام قرار دهند. زیرا آنچه مسلّم است آن است که رعایت مقاطع و فواصل هم بیشتر از اتکاء بروزن نیست بلکه فواصل در آیات مانند قوافی شعر است. و ما به قدرت شعرا در مورد قوافی پی برده‌ایم و می دانیم چگونه است. و اگر تحدّی قرآن تنها به فصول کلامی بود که اواخری شبیه به قوافی داشته باشد دیگر آنها را محتاج به بحث نمی‌کرد، و مطلب هم بر آنها دشوار نبود.

و برای بعضی این توهّم پیش آمده که تقلید [اگر تقلید صحیح باشد] چیزی است از این نوع. حتّی براساس اعتقادی که دارا شده‌اند فصول کلامی وضع شده که اواخر آنها مانند اواخر آیات است. مثل: یَعلَمُون ـ و ـ یُؤمِنُون ـ و نظایر اینها.

و صحیح هم نیست که گفته شود اعجاز قرآن به این است که در حروفش آنچه بر زبان سنگین است پیش نیاید.

* * *

خلاصهٔ کلام: این مطلب و نظائر آن هیچ نوع اعتقادی را برای کسی ایجاب نمی‌کند مگر بجهت سوء معرفت نسبت به شأن و مقام اعجاز، و یا بواسطهٔ دور شدن از این مباحث و ترک حقایق، و یا بجهت شهوت در بکار بردن کلمات و جملات غریب و نامأنوس. و کیست که خود را به این قانع کند که معتقد شود آن برهان روشنی که برای قوم عرب از راه قرآن بوجود آمد، و آن امری که آنها را مبهوت ساخت و به خود جلب کرد، و آن شکل و ترکیب کلامی که قلوب و افکار آنها را از شگفتی و عظمت پر کرد ، و خلاصه آن زیبائی و جمالی که از قرآن برای آنها ظاهر شده و آنها را سخت بیتاب و ناآرام ساخت، تا آنجا که دربارهٔ قرآن گفتند: (اِنَّ لَهُ لَحَلاوَةً وَ اِنَّ لَهُ لَطَلاوَةً واِنَّ اَسفَلَهُ لَمُغدِقٌ واِنَّ اَعلاهُ لَمُثمِرٌ[1] همهٔ اینها فقط بسبب جاها و موقعیّتهای حرکات و ترتیبی بود که در حرکات و سکنات کلمات قرآن وجود داشت، و یا بجهت فواصلی بود که در اواخر آیات وجود داشت و آن گونه عرب را تحت تأثیر قرار داد و به تعجّب و شگفتی واداشت؟ از کجا قرآن لایق

---

۱ ـ یعنی: قرآن را حلاوتی است خاصّ. دلربائی و جذّابیّت عجیبی دارد. بنیادهای آن همچون سرچشمه های پرآب است، و قسمتهای عالی آن همچون درختان پربار.

این وصف و این تشبیه[1] در مورد مقام اعجاز باشد؟

باز ملاحظه کنید، آنجا که ابن مسعود[2] در وصف قرآن خواسته است نظر بدهد چه گفته است: لایُتفِهُ ولا یَتَشانُّ[3]. و نیز گفته است: إذا وَقَعتُ فی آلِ حمٓ وَقَعتُ فی رَوضاتٍ دَمِثاتٍ اَتَأنَّقُ فیهِنَّ[4].

آیا شما تصوّر می‌کنید این احساس او بلحاظ اوزان کلمات و فواصلی است که در اواخر آیات است؟ آیا تصوّر می‌کنید دربارهٔ قرآن به همین لحاظ گفته‌اند که: لا تَفْنیٰ عَجائِبُهُ ولایَخلُقُ عَلیٰ کَثرَةِ الرَّدِ؟ (یعنی: قرآن مطالب شگفت‌آوری دارد که تمام شدنی نیست. و با تکرار مراجعه و تجدید تأمّل در آن کهنه نمی شود[5]).

به گفتار جاحظ در خصوص عظمت و موقعیّت قرآن نیز توجّه کنید، در کتاب «اَلنُّبوَّة»[6] آنجا که گفته است: «ولَوانَّ رَجُلاًقَرءَ عَلی رَجُلٍ مِن خُطَبائِهم و بُلَغائِهم سورَةً واحِدَةً لَتَبَیَّنَ لَهُ فی نِظامِها، وَمَخرَجِها مِن لَفظِها وطابِعِها اَنَّهُ عاجِزٌ عَن مِثلِها. ولو تُحُدّیٰ بِها اَبلَغُ العَرَبِ لَاَظْهَرَ عَجْزَهُ عَنها لَغاً ولَفظاً».(یعنی: اگر فردی برای یکی از خطبا و بلغای عرب یک سورهٔ قرآن را بخواند کاملاً بر او روشن می شود که در برابر نظام آن سوره و کاربرد لفظ و ترکیب آن سوره از آوردن مثل آن عاجز است. و اگر بوسیلهٔ آن سوره با بلیغترین عرب تحدّی و معارضه شود مسلّماً عجز خود را در برابر کلام و لفظ قرآن اظهار خواهد کرد).

آیا این عبارت جاحظ بجهت همان موقعیّت حرکات و سکنات و فواصل آخر آیات است؟ اصلاً در کلام جاحظ از مطالبی که دیگران گمان کرده‌اند وجود ندارد. مقایسه آنها میان بعض آیات و آنچه دیگران در معنی آن آیات گفته‌اند مانند مقایسه‌ای است که بین آیهٔ شریفهٔ: ولَکُم فِی القِصاصِ حَیاةٌ، و جملهٔ: قَتلُ البَعضِ اِحیاءٌلِلجَمیع نموده‌اند. و این نوع مقایسه خطائی است که

---

۱ ـ مقصود همان عبارت است که دربارهٔ قرآن گفته شده است: اِنَّ لَهُ لَطِلاوَةً واِنَّ له...

۲ ـ او همان صحابی جلیل القدر است از رواة حدیث، متوفّی ۳۳هـ. سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۹۹ـم

۳ ـ یعنی: این قرآن را حلاوتی است که هیچ گاه کم نمی شود و سرچشمه‌ای است که هیچ زمانی خشک یا کم آب نمی‌گردد.

۴ ـ یعنی: من وقتی که به تلاوت و تدبّر در سوره‌های [حمٓ] مشغول می شوم گوئی در باغهائی سرسبز، و به چمنهائی نرم و لطیف وارد شده‌ام. دائماً در جستجوی زیبائیهای آن باغها می باشم.

۵ ـ دنبالهٔ روایت که بسی ارزنده است چنین است: فَلْیَجِلْ جالٍ بِبَصَرِهِ وَلْیَبلُغِ الصِّفةَ نَظَرَهُ. یعنی: بنابراین محقّق بایستی افق دید خود را در خصوص قرآن پهناور و عالی گرداند، و میدان فعالیّت فکرش را وسیع نماید تا وصف کامل مشخّصات آن را بتمام و کمال ادراک کند.

۶ ـ کتاب «حجج النُّبوَّة» از جاحظ ـ از «رسائل جاحظ» ۳: ۲۲۳ـ ۲۸۱ـم

معمولاً بایستی از آنها ناشی شود. زیرا ما در این مقایسه برای بحث حرکت دادن و ساکن کردن کلمات، و بحث فاصلهٔ آیات راهی را ملاحظه نمی‌کنیم. آنچه می فهمیم این است که آنها همان مطلبی را خواسته‌اند بگویند که عدّه‌ای می خواهند کلامی را با کلام دیگر در فصاحت و بلاغت، و کثرت معنی و دقّت نظم مقایسه کنند. و اگر شیطان در این باب بر عدّهٔ کثیری غلبه نمی یافت، و اینها هم با کنار نهادن و مهمل گذاردن تفکّر و تدبّر، و با ضعف نیّت و کوتاهی همّت راه را برای شیطان باز نمی‌کردند که در نفوس آنها هر مطلب محال و باطلی را مأنوس کند، و اگر هر مطلبی را که شیطان القا می‌کند با پذیرش و استقبالشان آنرا بهره و نصیبی برای خود حساب نمی‌کردند، و در دلهاشان جایگاهی برای آن نمی ساختند این سخنان فاسد و باطل به آن مرحله نمی رسید که در کتاب و تصنیفی داخل شود، و در بیان و توصیف و توجیه این فساد هم کتابی نوشته شود، و برگردند و باز در این گفتارهای باطل شروع به تألیف نمایند.

* * *

البتّه این گمانهای زشت که ذکر آنها گذشت دامان اصحاب صرفه[1] را هم می‌گیرد. بدین معنی که اگر عجز آنها از معارضهٔ با قرآن، و آوردن نظیرش از آن جهت که قرآن فی نفسه معجزه است نبوده بلکه برای آن بوده که این عجز بر آنها مستولی شده، و اراده‌ها و افکارشان از تنظیم کلامی مثل قرآن ناتوان و مغلوب از معارضه گشته است، و خلاصه، حال و موقعیّت آنها مانند کسی است که علم به چیزی را که داشته است از دست داده، و میان او و کاری که انجامش برای او آسان بوده مانعی ایجاد شده است، اگر مطلب این بوده البتّه سزاوار هم آن بوده است که اعجاز قرآن بر آنها عظیم ننماید، و مطلبی که دلالت کند بر اینکه اعجاز را بزرگ شمرند و از قدرت تأثیر و نفوذ قرآن و کمال عظمت آن سخت در تعجّب بمانند نداشته باشند. و بایستی تعجّب آنها از عجزی باشد که بر آنها مستولی شده ، و از تغییر حالی باشد که در آنها پدید آمده است. و میان آنها و مطلبی که بر آنها سهل بوده مانع ایجاد شده است، و خلاصه، تعجب آنها بایستی از این باشد که چرا بابی که برای آنها باز بوده بسته شده است.

آیا تصوّر این مطلب را کرده‌اید که اگر پیغمبری به قوم خودش بگوید: «نشانه پیغمبری من این است که من دستم را بر سر خود می‌گذارم. و همهٔ شما از اینکه بتوانید دست خود را بر سرتان بگذارید ممنوع می باشید» و حقیقت امر همان باشد که آن پیغمبر گفته است. آیا تعجّب قوم او از چه چیز است؟ آیا از این است که پیغمبرشان دست خود را بر سر گذاشته است؟ یا از این است که

---

[1] ـ اصحاب صرفه یا اصحاب انصراف کسانی هستند که معتقدند خداوند با قدرت خود جلو بشر را از معارضهٔ با قرآن گرفته است، و بشر را از آوردن نظیر قرآن باز داشته است.

آنها عاجزند دست خود را بر سرشان بگذارند؟

* * *

باز می‌گردیم به مسیر خودمان و می‌گوئیم: وقتی باطل شد که وصفی از قرآن که مخالفان را عاجز کرده بود در هریک از اموری که برشمردیم باشد مطلبی باقی نمی‌ماند جز همان استعاره. و در امر اعجاز هم ممکن نیست که استعاره را اصل قرار داد و آنرا مقصود و هدف کلام ساخت. زیرا نتیجه این می شود که بگوئیم اعجاز در آیات معدودی است، و در مواضع مخصوصی از سوره‌های بزرگ وجود دارد. و چون این موضوع هم ممکن نیست تنها یک مطلب باقی خواهد ماند: و آن این است که بگوئیم: اعجاز در نظم و تألیف آیات است. زیرا بعد از آنکه ما باطل اعلام کردیم که در امر اعجاز مطلبی غیر از نظم وجود داشته باشد چیز دیگری باقی نخواهد ماند. و چون ثابت شد که اعجاز قرآن در نظم و تألیف آیات است. و این مطلب را هم دانسته‌ایم که نظم فقط منظور کردن مقاصد نحوی و احکام نحوی میان کلمات می باشد و به این موضوع پی برده‌ایم که اگر تا جهان باقی است ما هم باقی بمانیم و افکارمان را به کوشش و زحمت واداریم تا برای نظم کلمات راهی معلوم کنیم، و امر جامعی را اعلام نمائیم که کلمات مفردرا از صورت پراکنده بشکل اجتماع درآورده و میان آنها الفت و ارتباط ایجاد کند، و یکی را سبب دیگری قرار دهد بی آنکه در آنها مقاصد و احکام نحوی منظور شود طالب چیزی شده‌ایم محال که مانند آن در دنیا مطلقاً وجود ندارد.

با این بیان روشن شد کسی که بدون تأمّل به بحث و گفتگو در نظم و تألیف کلام می پردازد، و مدّعی است که می خواهد در مورد نظم کلام مزیّتی را بیان نماید، در حالی که خودش در مطالبی که تکرار و تجدید می‌کند و توضیح می دهد خود را به قوانین و اصولی که ما قبلاً ذکر کردیم عرضه نمی‌کند، و برای نظم کلام در طریق و روشی که ما پیموده‌ایم قدم نمی‌گذارد چنین فردی در تاریکی و گمراهی است، و فریفتهٔ نفس خویش است، و از آرزوها و عوامل گمراه کننده در فریبی عجیب افتاده است. زیرا وقتی نظم کلام چیزی جز تبعیّت و رعایت مقاصد و احکام نحوی میان کلمات نبود دیگر از اعجب عجایب است که کسی معتقد شود مزیّت را در نظم می جوید امّا آنرا در مقاصد نحوی و احکامی که نظم عبارت از همان مقاصد نحوی میان کلمات است جستجو نمی‌کند.

و اگر گفته شود: اینکه تو می‌گوئی: اعجاز غیر از نظم چیزی نیست لازمه‌اش آن است که آنچه در قرآن استعاره و مجاز است، و از اموری است که قرآن بواسطهٔ آنها معجز است همه را خارج کنیم. و این صحیح نمی باشد و در مورد قرآن روا نیست.

جواب: مطلب آن طور که شما گمان کرده‌اید نیست. بلکه قواعدی را که ما بدست داده‌ایم

اقتضایش آن است که استعاره و نظائر آنرا در اموری که قرآن بواسطهٔ آنها معجز است داخل می‌کند. زیرا این معانی که عبارتند از استعاره و کنایه و تمثیل، و سایر انواع مجاز تماماً از مقتضیات نظم است، و نظم کلام از آنها پدید می آید و با آنها موجود می‌گردد. زیرا تصوّر نمی شود که یکی از این معانی داخل در کلمات شود و مفرداتی باشند که در میان آنها حکمی نحوی منظور نگردد، و قابل تصوّر نیست که در کلام اسمی یا فعلی باشد که در آن استعاره داخل شده است امّا بدون آنکه با اسم یا فعل دیگری تألیف یافته باشد.

ملاحظه کنید، اگر در آیهٔ شریفهٔ: وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً[1]، فرض شود که کلمهٔ (رأس) فاعل «اشتعل» نباشد، و کلمهٔ (شَیب) بعنوان تمیز فعل مذکور منصوب نگردد تصوّر نمی شود که بگوئیم کلمهٔ (اِشتَعَلَ) مستعار است.

در نظائر این استعاره هم حکم همین گونه است.

* * *

و لازم است بدانیم علّت آنکه توجّه عدّه‌ای در این مباحث در مسیر واقعی خود قرار نگرفته است آن است که گفتند ما در کلام مزیّت را جستجو می‌کنیم ولی گمان کردند که محلّ این مزیّت لفظ است. گمان آنها بر این اساس بود که نظم کلام همان نظم الفاظ است. و نظم الفاظ است که مزیّت به آن مرتبط می شود نه معانی. و چون تصوّر کردند که محلّ مزیّت لفظ است و به این تصوّر هم ایمان یافتند لذا تنها روی لفظ توقّف نمودند و نخواستند مطلب دیگری را به افکار خویش القا کنند. بعلاوه، اینها نتوانسته‌اند در تصحیح این مطالب هم که خودشان بدان معتقدند سخنی بگویند و مطلبی بیان کنند. آنچه را گفته‌اند نقض و ابطالی بر این موضوع بوده که لفظ از حیث آنکه لفظ است محلّی برای مزیّت است. وگرنه شما متوجّه شده‌اید که اینها خودشان اعتراف کرده‌اند مزیّتی را که در طلب آن بوده‌اند موضع و مکانی در لفظ ندارد مگر در همان مقاصد و احکام نحوی. این اعتراف را در جملاتی که خودشان هم متوجّه نشده‌اند به این شکل نموده‌اند که گفته‌اند: فصاحت در فردفرد کلمات ظاهر نمی شود بلکه بواسطهٔ ضمّ کلمات به یکدیگر، آن هم بطریقهٔ مخصوص آشکار می‌گردد. همین جملهٔ آنها که می‌گویند: «بوسیلهٔ ضمّ کلمات به یکدیگر» صحیح نیست که مرادشان این باشد که: لفظی پس از لفظ دیگر، صرف نظر از معنی، آن دو لفظ ارتباط و اتصالی به یکدیگر داشته باشند. زیرا اگر در امر فصاحت تنها ضمّ کلمه‌ای به کلمهٔ دیگر مؤثّر است بایستی وقتی گفته می شود: «ضَحِکَ، خَرَجَ» از پیوستگی این دو به همدیگر فصاحتی

۱ ـ مریم/۴

ظاهر شود. و چون این رأی باطل است باقی نمی ماند جز آنکه بگوئیم: مراد از ضمّ کلمه‌ای به کلمهٔ دیگر منظور کردن معنائی از معانی نحوی است فیمابین کلمات. و آن قسمت از عبارت آنها که گفته‌اند: «بطریقهٔ مخصوص» گفتار ما را تأیید می‌کند. چه اگر مجرد لفظ را اراده کنیم «طریقهٔ مخصوص» معنائی ندارد. و همین گونه است تمام مطالبی را که آنها گفته‌اند. و چون تأمّل نمائیم متوجّه می شویم که در تمام مباحثشان مطلب را به قرار دادن مزیّت در مقاصد نحوی و احکام آن تحویل داده‌اند؛ بطریقه‌ای که خودشان هم متوجّه این موضوع نشده‌اند. زیرا این قاعده‌ای است ضروری و قطعی که خارج شدن از آن ممکن نیست.

و باز از مطالبی که می بینید این عدّه به آن تکیه می‌کنند، و به آن مراجعه می نمایند این است که می‌گویند: معانی فزونی و زیادت نمی پذیرد، و تنها الفاظ است که در آن تزاید و ترقّی وجود دارد. این هم سخنی است که اگر در آن دقّت کنید معنی درستی برای آن نمی یابید؛ مگر آنکه تزاید و فزونی را به مزایائی تعبیر نمائید که از رعایت کردن و منظور نمودن مقاصد نحوی و احکام فیمابین کلمات پدید می آید. زیرا تزاید و فزونی در الفاظ از حیث آنکه الفاظ اند و بر زبان جاری می شوند محال است.

بعلاوه، ما می دانیم که مزیّت منظور در این باب بدون هیچ شبهه‌ای، در طریقهٔ فکر و نظر است. و محال است لفظ صفتی داشته باشد که بوسیلهٔ فکر استنباط شود، و بوسیلهٔ فکر بر آن صفت استعانت جویند، مگر مقصود تألیف نغمه‌ها و آهنگها باشد که آن هم به موضوع مورد بحث ما ارتباطی ندارد. و از همین‌جاست که وقتی آن وجوه که مزیّت بواسطهٔ آنها ظاهر می‌گردد بر شمرده می شود صحیح نیست در آن وجوه اعراب هم بشمار آید. زیرا علم به اعراب در میان همهٔ عرب مشترک است، و از اموری نیست که با فکر استنباط شود، و بوسیلهٔ فکر از آن استعانت جویند. یعنی در اینکه اعراب فاعل رفع است، و اعراب مفعول نصب، و مضاف الیه مجرور است هیچ فرد عربی نسبت به فرد دیگر اعلم نیست. ونمی توان گفت مفعول به از مفاعیلی است که تنها طالبان علم در مورد آن به حدّت ذهن و نیروی فکر احتیاج دارند. چنین چیزی نیست. تنها موضوعی که به آن نیاز می افتد علم به آن امری است که فاعلیّت را برای کلمه ایجاب می‌کند هنگامی که این ایجاب از طریق مجاز است. چنانکه در آیهٔ شریفهٔ: فَمارَبِحَتْ تِجارَتُهُم. و مانند شعر فرزدق: سَقَتْها خُروقٌ فی المَسامِعِ[1]. و امثال اینها، یعنی اموری که یک کلمه را براساس تأویلی که دقیق و حسّاس است، و از باب لطیف گوئی است مثلاً فاعل قرار می دهند. و این مسأله هم مربوط به علم

---

۱ - این بیت را در صفحات قبل ترجمه کردیم و توضیح داده‌ایم. ضمناً، بیت در دیوان شاعر نیامده است.م

اعراب نیست. بلکه علم به آن وصفی است که موجب اعراب است[۱].

و از اینجاست که ما نمی توانیم در این مسألهٔ مزایا توجّهمان مثلاً به این باشد که گوینده‌ای در کلامش از دو لفظ آن لفظی که افصح شمرده می شود بکار برده، و یا از انتخاب کلمه‌ای که عوام مردم در استعمال آن اشتباه می‌کنند پرهیز کرده است، و یا کلمات برگزیده و زبده را بکار برده است. زیرا آگاهی به تمام این موضوعات از دایره علم به لغت تجاوز نمی‌کند، و از حدودعلم به خود کلمات مفرد، و امری که طریقهٔ آن حفظی است خارج نمی‌گردد، و اینها غیر از اموری است که در آنها از فکر و نظر کمک گرفته می شود، و با اِعمال فکر و اندیشه به آنها دست می یابند[۲]. و اگر در مردم عوام و شبیه عوام امیدی به معرفت فصاحت جز به این شکل معرفت وجود ندارد بایستی بگوئیم که راه دادن چنین عقیده‌ای به فکر، و نفوذ دادن آن در ذهن نشانهٔ ضعف طبیعت آنها است. و حال آنکه شما معتقدید دربارهٔ دلائل اعجاز قرآن تحقیق و تدبّر می نمائید. آیا شما تصوّر می‌کنید که عرب این گونه مورد تحدّی قرار گرفته‌اند که مثلاً در کلمهٔ (شمع) فتحه حرف (میم) و در کلمهٔ (نَهر) فتحه حرف(ها) را بر سکون اختیار نمایند؟ و یا از اشتباه و تخلیط مردم عوام در مثل (هذا یَسوىٰ اَلفا[۳]) پرهیز کنند؟ یا اینکه در کلام خود لغات نادر و غریب آورند؟ و به این طریق با قرآن معارضه کنند؟ چگونه ممکن است در حالی که شما سوره‌های بزرگ را می خوانید و کلمه‌ای غریب اصلاً در آن نمی یابید. اگر آنچه را که علما در باب کلمات غریب قرآن جمع آوری کرده‌اند مورد تأمّل قرار دهید خواهید دید که کلمات غریب قرآن بسیار اندک است. و کلمات غریب قرآن هم از آن لحاظ غریب است که استعاره‌ای در آن می باشد.مانند: وأُشرِبوا فِی قُلوبِهِمُ العِجْلُ[۴]. و مانند: خَلَصوا نَجِیّاً[۵]. و مثل: فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ[۶]. بدون آنکه یک لفظ در این آیات فی نفسه غریب باشد.و آن قسم دیگر ازکلمات غریب را هم فقط درکلمات معدودی می بینید. مانند: عَجِّل لَنا قِطَّنا[۷].

---

۱ - خلاصه، می خواهد بگوید مسأله مزایائی که ما می‌گوئیم اینها نیست.

۲ - خلاصه کلام: اینها مزایائی نیست که تاحدّ و مرز اعجاز برسد، و اِعمال فکر و نظر نیست که اندازه و حدّی نداشته باشد.

۳ - یعنی: این زیاد و شایع است.

۴ - بقره/۹۳- یعنی: گوئی پرستش گوساله را در دلهای آنها ریخته و به آنها نوشانده‌اند.

۵ - یوسف/۸۰- یعنی از مردم کناره گرفتند و تنها شدند، و مشغول به مناجات گردیدند. النجی، یعنی: المناجی. (التناجی) و (المناجاة) هر دو به یک معنی است. یعنی با یکدیگر پوشیده سخن گفتن. النجی بر مفرد و مثنی و جمع اطلاق می شود. ش

۶ - حجر/۹٤

۷ - ص/١٦ القط، به کسر قاف: چیزی است که از طرف عرض قطع شده است. چنانکه القد: چیزی است که از جانب طول قطع شود. و بر قسمتی از چیزی که بشکل کلّ مفروز است نیز اطلاق شود. کأنّه بخشی از آن چیز قطع شده است و برای صاحب آن جدا گذاشته‌اند. مراد در آیه چنانکه از ابن عباس روایت شده است همین معنی است. و گفته‌اند: القط، در اینجا بمعنی صحیفه ←

و مانند: ذاتِ اَلواحٍ وَدُسُر[۱]. و مانند: و جَعَلَ رَبُّکَ تَحتَکِ سَرِیّا[۲].

بعلاوه، اگر بیشتر قرآن از کلمات غریب باشد ممکن نیست که بحث غریب بودن کلمات داخل در باب اعجاز شود، و تحدّی و معارضه با آن صحیح باشد. زیرا اگر تحدّی در کلمات غریب واقع شود مطلب از دو حال خارج نخواهد بود: یا با کسی تحدّی می شود که از نظائر آن کلمات اطّلاع و علم دارد، و یا طرف معارضه کسی است که علم و اطّلاعی از آن ندارد. اگر تحدّی با شخصی می شود که از نظائر کلمات غریب مطّلع است برای آن شخص دشوار نیست که بوسیلهٔ همان کلمات غریب که می داند با قرآن معارضه کند.

ملاحظه کنید، شما هم اگر کلمه‌ای را بشناسید که در معنی طویل استعمال شده است برای شما مشکل نیست با کسی که می‌گوید: اَلشَّوقَب. معارضه نمائید، و شما بگوئید: الشوذب. و اگر او می‌گوید: اَللامِق. شما بگوئید: اَللاشق. و به همین طریق...

و امّا اگر با کسی تحدّی شود که از نظائر کلمات غریب اطّلاعی ندارد، تحدّی با چنین کسی مثل این خواهد بود که قوم عرب مورد تحدّی قرار گیرد به اینکه به زبان ترکی تکلّم کنند. و اصلاً چگونه ممکن است درباب فضیلت و مزیّت کلام، کلمات غریب را داخل کرد در حالی که از بیان ادبا ثابت شده است که آنها فضیلت را در ترک استعمال کلمات غریب و دور بودن از آن می دانند. آیا به جملهٔ عمر توجّه کرده‌اید آنجا که دربارهٔ زُهَیر گفته است: زهیر در میان کلامش تعقید و پیچیدگی ندارد، و دنبال کلمات نامأنوس و بیگانه نمی رود.

ملاحظه می‌کنید که عمر تتبّع کلمات بیگانه و وحشی را که بدون تردید همان کلمات غریب است با کلمه (معاظله) مقارن آورده است[۳]، که به معنای تعقید است.

جاحظ در کتاب (البیان و التبیین) چنین گفته است[۴]:

است. یعنی نوشته یا کتاب که در آن نوشته شده است. و استاد در نسخه درس خود گفته است: قطنا یعنی ما را از عذابی که بدان وعده دادی برکنار دار. یا از آن بهشتی که برای مؤمنان آماده کرده‌ای بهره‌مند ساز. و این کلمه از: قَطَّهُ إذا قَطَعَهُ، می باشد.ش

۱ ـ قمر/۱۳ ـ الدُّسُر، جمع است. و مفرد آن. دِسار. مانند کتب و کتاب. دساریعنی: میخ و آنچه بعنوان میخ از آن استفاده شود. اصل کلمه: الدسر، بمعنی دفع و راندن شدید است.ش

۲ ـ مریم/۲۴ ـ السَّرِیّ: مرد بلند قدر و صاحب مقام. از کلمه سرو: یعنی رفعت و بلندی. و مراد در آیه فوق حضرت عیسی(ع) فرزند مریم(ع) است. زیرا خطاب در آیه متوجّه به مادر حضرت عیسی(ع) یعنی مریم(ع) می باشد. تفسیر این کلمه به نهر یا جدول آبی که در جریان است نیز روایت شده است.ش

۳ ـ عین عبارت عمر چنین است: إنَّهُ کانَ لایُعاظِلُ بینَ القَولِ ولایَتَتَبَّعُ حَوشِیَّ الکَلامِ.ش

۴ ـ ورَأیتُ النّاسَ یَتَداوَلونَ رِسالَةَ یَحیَی بنِ یَعمُرعَن لِسانِ یَزیدِبنِ المُهَلَّب إلَی الحَجّاجِ: إنّا لَقِینَا العَدُوَّ فقَتَلْنا طائِفَةً بِعَرائِرِ الأَودِیَة وأَهضامِ الغیطانِ، وَبِتنا بِعُرعُرَةِ الجَبَلِ. وباتَ العَدُوُّ بِحَضیضِه.

[عدّه‌ای را دیدم که نامه یحیی بن یعمر را که از زبان یزیدبن مهلّب به حَجّاج بود از یکدیگر می‌گرفتند، و در میان خود ردّ و بدل می‌کردند. مضمون نامه این بود که: «ما سرانجام با دشمن روبرو شدیم. گروهی را در قسمتهای بالای درّه‌ها و اواسط درّه‌ها کشتیم. و خود در بالای قلّه کوه شب را خوابیدیم. و دشمن هم پائین همان کوه شب را به صبح آورد.» این نامه به دست حَجّاج رسید. حجّاج گفت: صاحب این کلام یزیدبن مهلّب نیست، و او نمی تواند به گفتن چنین کلامی ادّعا کند. آنگاه یحیی را پیش حجّاج بردند. حجّاج به او رو کرده گفت: کجا به دنیا آمده‌ای؟ جواب داد در اهواز. حجّاج پرسید این فصاحت از کجا نصیب توشده‌است؟ گفت: از پدرم گرفته‌ام. حجّاج گفت در نامه‌هائی دیدم که اهل اهواز نوشته‌اند: زنی شکایت شوهرش را پیش یحیی بن یعمر برده است. یحیی اعتنائی به او نکرده و چندین مرتبه او را از خود دور ساخته است، آنگاه یحیی این جمله را به شوهرش گفته است: ان سَألتُکَ ثَمَنَ شَکْرِها و شَبرِکَ اَنشَأتَ تُطِلُّها و تَضْهَلُها[1].]

آنگاه جاحظ گوید: «این کلام را اگرچه برای دلالت بر فصاحت و بلاغت نقل کرده‌اند، امّا خداوند آنرا از صفت بلاغت دور ساخته است.»

این مطلب را بدانید که اگر شما دقّت و نظر نمائید خواهید دید که موجب این فساد گفتار یک چیز است: و آن گمان و اعتقادی است که در مورد لفظ دارا شده‌اند و تمام اوصافی که روی لفظ جریان می یابد در خود لفظ قرار داده‌اند، و تصوّر کرده‌اند این اوصاف متعلّق به خود لفظ است از حیث آنکه لفظ است. و فرق میان وصفی که فی نفسه متعلّق به لفظ است با وصفی که بلحاظ امری در معنی لفظ عارض شده است کنار گذاشته و نادیده گرفته‌اند. و چون این گمان و اعتقاد عادت مستمرّ آنها شده است، بعلاوه عدّه‌ای را هم دیده‌اند که روشنترین مطلب راجع به معنی فصاحت در نظرشان درست ادا کردن اعراب و پرهیز از اشتباهات لفظی است دیگر هیچ شکّ نکرده‌اند که بایستی در تمام مزایائی که بین یک کلام و کلام دیگر تفاضل داده می شود به لفظ توجّه شود. و متوجّه نشده‌اند که مطلب اعراب هیچ ارتباطی با معنی فصاحتی که منظور و مقصود ماست ندارد. و کلام ما دربارهٔ فصاحتی است که برای لفظ ثابت می شود نه بجهت امری که داخل در نطق می‌گردد. بلکه بلحاظ لطائفی است که بوسیلهٔ عقل و فهم ادراک می‌گردد. و ما هم در بحث خودمان فضیلتی را ملاک قرار می دهیم که برای یکی از دو کلام نسبت به دیگری بعد از

---

۱ ـ شَکرْ، به فتح و کسر، بمعنی شرمگاه زن. وضَهَلَ فَلاناً حَقَّهُ، [مانند مَنَعَ ـ] یعنی حق او را کم داد.
معنی جمله: اگر من ارزش فلان تو و فلان زن ترا بپرسم تو ارزش مال خودت را زیاد و مال او را کم می‌کنی.
تُطِلُّها، یعنی: مماطله می‌کنی و کُندی بخرج می دهی. شبر: نکاح و حقّ نکاح. ح.ن

آنکه از اشتباه لفظی وخطای در کلمات برکنار و سالم باشند ثابت می شود.

و عجیب آن است که وقتی دربارهٔ اعراب دقّت می‌کنیم متوجّه می شویم تفاضل در امر اعراب محال است. زیرا قابل تصوّر نیست که رفع و نصب در یک کلام نسبت به کلام دیگر مزیّتی داشته باشد. آنچه ممکن است تصوّر شود این است که مثلاً بگوئیم: دو کلام است که در اعراب آنها خللی افتاده یکی از آنها درست‌تر از دیگری است، و دو کلام است که یکی بر صحّت اعراب استوار شده و دیگری چنین نیست. و این تفاضلی در اعراب نمی شود بلکه می‌گوئیم: در کلامی اعرابش ترک شده و در کلام دیگر اعراب آن رعایت گردیده است.

حاصل کلام آنکه: صاحب این اعتقاد بسیار از مرحله دور است؛ دورتر از آنکه بشود با او بحث کرد و با او به گفتگو پرداخت، دورتر از آن که بتوان برای او نظام مستقیم و قدم ثابتی قائل شد، و دورتر از آن که زبانی جز به بیهوده از اوسخن بگوید. این اعتقادی است که صاحبانش را گرداگرد لفظ گردانیده، و آنها را بگونه‌ای درآورده که گامی فراتر از مرز لفظ برنمی دارند، و برای مزیّت کلام هم جز لفظ محلّ و مکانی سراغ ندارند.

البتّه گاهی در عبارات ما کلمه‌ای بکار می رود که شبهه را با قوّت بیشتری به آنها اعاده می دهد. و آن این است که ما در گفتارمان می‌گوئیم: فصاحت در معنی است نه در لفظ. هنگامی که آنها این جمله را می شنوند می‌گویند: چطور ممکن است فصاحت در معنی باشد و حال آنکه ما فصاحت را صفتی لایق و صالح فقط برای لفظ می بینیم، و اصلاً داخل در وصف معنی نمی شود. زیرا ما می بینیم که قاطبهٔ اهل ادب می‌گویند: این لفظی است فصیح، اینها الفاظی فصیح‌اند. هیچ عاقلی را نمی بینیم که بگوید: این معنی فصیحی است، و اینها معانی فصیحی هستند.

اگر قرار بود که فصاحت در معنی باشد بایستی چنین گفته می شد. کما اینکه وقتی حسن در معنی است گفته می شود: این معنی خوب و زیبائی است، و اینها معانی خوب و زیبائی هستند. بنابراین سخن شما سخنی است که بایستی بگوئیم تنها از فریبخوردگی سرچشمه می‌گیرد.

امّا جواب این سخن: غرض ما از این جمله که می‌گوئیم: فصاحت در معنی لفظ است نه در لفظ این است که مزیّتی که لفظ بواسطهٔ آن شایستهٔ توصیف به فصاحت می شود در حقیقت برگشت آن به معنی لفظ است. اگر گفته شود که فصاحت در لفظ است نه در معنی، حقّ آن است که وقتی در خصوص یک لفظ می‌گوئیم: این لفظ فصیح است، این فصاحت در هر حال و در هر موقعیّتی برای آن ثابت باشد. امّا معلوم است که مطلب خلاف این است. زیرا ما می بینیم که لفظی یک‌جا در نهایت فصاحت است، و همان لفظ عیناً در مواضع دیگر هیچ نوع فصاحتی ندارد. این بدان جهت است که مزیّتی را که ما در بحث خودمان بواسطهٔ آن لفظ را توصیف به فصاحت

می‌کنیم مزیّتی است که ابتدا در لفظ وجود ندارد و بعداً پدید می آید. یعنی بعد از آنکه کلماتی دارای نظمی می شوند آن مزیّت هم ظاهر می‌گردد. و این امری است که اگر شما آنرا در کلمات جستجو کنید [کلماتی که بصورت مفرد آورده‌اید و در آنها نظمی منظور نکرده‌اید و تألیفی برای آنها پدید نیاورده‌اید] در پی امر محالی رفته‌اید. و چون مطلب چنین است لازم است بطور قطع و یقین بدانید که این مزیّت در معنی است نه در لفظ.

عبارت دیگری باز در این باب عین عبارت اخیر هست: و آن این است که گفته می شود: ما با بررسی و تحقیقی که هیچ شبهه‌ای در آن راه ندارد فهمیده‌ایم که فصاحت مورد بحث ما عبارت است از مزیّتی که مربوط به متکلّم است نه واضع لغت. و چون مطلب این است بنابراین ما بایستی به متکلّم توجّه کنیم که آیا می تواند از خودش در لفظ چیزی بیفزاید که لفظ در معنی لغوی آنرا ندارد و متکلّم از هنر خود به آن مزیتی‌می دهد؟: مزیّتی‌که از آن تعبیر به فصاحت می شود. وچون دقّت کنیم خواهیم دید که متکلّم بهیچ‌وجه نمی تواند با لفظ چیزی بسازد و نمی تواند در لفظ وصفی را پدید آورد. چنین چیزی اصلاً ممکن نیست، و اگر چنین کاری را انجام دهد علیه خود سخن فاسدی را بر زبان رانده، و متکلّم بودن خویش را باطل نموده است. زیرا او وقتی متکلّم است که وضع لغوی را بر همان مبنائی که لغات وضع شده‌اند بکار برد. و چون ثابت شد که حال و وضع متکلّم چنان است که نمی تواند با الفاظ چیزی درست کند که در لغت متعلّق به الفاظ نباشد، و همهٔ ما متّفق بودیم فصاحت در بحثی که باز کرده‌ایم عبارت است از مزیّتی که مربوط به متکلّم است بطور قطع، بنابراین لازم است بضرورت و قطع بدانیم که مخالفان ما گرچه در ظاهر استعمال فصاحت را برای لفظ قرار داده‌اند ولی آنها هم فصاحت را وصف لفظ فی نفسه، و از حیث اینکه لفظ صدای صوت و نطق زبان است ندانسته‌اند. بلکه گفته‌اند فصاحت مزیّتی است که متکلّم آنرا افاده کرده است. و چون افاده متکلّم چیزی در لفظ اضافه نمی‌کند آنچه باقی می ماند این است که بگوئیم: فصاحت عبارت است از مزیّتی که در معنی است.

خلاصه مطلب آنکه: ما فصاحت را برای یک لفظ جدا شده و مقطوع از کلامی که این لفظ در آن است ثابت و محقّق نمی دانیم. بلکه فصاحت را برای لفظی ثابت می دانیم که متّصل و مرتبط با لفظ دیگر است، و معنی آن معلّق به معنائی است که پشت سر آن قرار می‌گیرد. بنابراین وقتی در خصوص لفظ (اِشْتَعَلَ) در آیهٔ شریفهٔ: وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَیباً، می‌گوئیم این لفظ در اعلا درجهٔ فصاحت است، ما این فصاحت را بتنهائی برای لفظ (اشتعل) ثابت نشمرده‌ایم بلکه بصورتی ثابت شمرده‌ایم که کلمهٔ (الرأس) هم که معرف به الف و لام است متّصل به آن باشد، و کلمهٔ (شَیب) بحالت نکره منصوب هم مقرون به آن گردد.

این مطلب، یعنی فصاحت را مربوط به لفظ تنها کردن، در جائی که استعاره است طوری نیست که در ذهن هر کس داخل شود، و البته برای بعضی توهّم پدید می آید. امّا در کلام فصیح و بلیغی که خالی از استعاره باشد اصلاً چنین توهّمی برای هیچ عاقلی پیش نمی آید. آیا ملاحظه نمی‌کنید در این آیهٔ شریفهٔ: یَحْسَبونَ کُلَّ صَیحَةٍ عَلَیهم هُمُ العَدُوُّ فَاحْذَرهُم[1]، که برای فردی که اهل تدبّر است وقتی به این گفتار خدای عزّوجلّ دقّت می‌کند، و به اینکه عدّه‌ای از دانشمندان مقام این آیه را در فصاحت بزرگ می شمارند کوچکترین توهّمی پیش نمی آید که دست خود را روی یک یک کلمات آیه بگذارد، و بگوید: این کلمه یا آن کلمه فصیح است؟

و چگونه توهّم کند در حالی که سبب فصاحت در آیهٔ مذکور اموری است که در معنوی بودن این امور هیچ عاقلی شکّ نمی‌کند: (اوّل اینکه) حرف «عَلیٰ» متعلّق به محـــذوف و در محلّ مفعول دوّم است. (دوّم اینکه) جملهٔ: «هُمُ العَدُوّ» بدون حرف عطف است. (سوّم اینکه) کلمهٔ «اَلعَدُوّ» معرفه است و نگفته است «عَدُوٌّ».

حال اگر شما «علی» را متعلّق به اسم ظاهری می‌کردید، و حرف عطفی داخل بر جملهٔ: (هم العدو) می نمودید، و الف و لام کلمهٔ «العدو» را برمی داشتید، یعنی آیه را این طور می خواندید: یَحسَبونَ کُلَّ صَیحَةٍ واقِعةً عَلَیهم و هُم عَدُوٌّ، ملاحظه می‌کردید که فصاحت از آیه بکلی رخت بربسته است. و اگر به ذهن شما این مطلب بیاید که «عَلَیهِم» متعلّق به خود کلمهٔ «الصَّیحَة» می باشد، و موقعیّت این کلمه با «عَلَیهِم» مثل آن است که بگوئید: صِحتُ عَلَیهِ، اصلاً کلام را از کلام بودن خارج کرده‌اید تا چه رسد به اینکه فصیح باشد.

این است قاعده‌ای که با آن صحیح از غلط جدا می شود؛ البتّه برای کسی که تعقّل کند.

و از سخنان عجیب در این باب روایتی است از امیر مؤمنان علی(ع) که فرمود: ماسَمِعتُ کَلِمةً عَرَبیّةً مِنَ العَرَبِ اِلاّ وسَمِعْتُها مِن رَسولِ الله صَلَّی الله عَلَیهِ و آلِه، وسَمِعْتُهُ یَقُولُ: «ماتَ حَتفَ اَنْفِهِ» وَما سَمِعْتُها مِن عَرَبیٍّ قَبلَهُ[2].

تردیدی نیست که توصیف لفظ به «عربی» در مثل چنین عباراتی در معنی توصیف کلام به فصیح بودن است. حال که مطلب چنین است ببینید آیا در ذهن کسی این توهم پدید می آید که

---

۱ ـ منافقون/۴ ـ ترجمه: (ای رسول، این منافقان) هر ندائی را علیه خودشان می پندارند. دشمن دین هم اینان هستند. پس از آنان برحذر باش.

۲ ـ علی علیه السلام می فرماید: هیچ کلمه فصیحی را از عرب نشنیدم مگر اینکه همان کلمه را از رسول خدا(ص) شنیدم. و چنین شنیدم که رسول خدا(ص) فرمود: ماتَ حَتَفَ أنفِه. و این جمله را قبل از آن حضرت از هیچ عربی نشنیدم.

حتف به معنی مرگ است. وقتی کسی به مرگ طبیعی می میرد گویند: مات حتف أنفه. یعنی فلان کس مرد در حالی که نفس و جانش از بینی او خارج شد.

علی علیه السلام توصیف کلام را به فصیح بودن از جهت الفاظ کلام دانسته است؟ اگر خوب تأمّل کنید در این باره شکّی نخواهید کرد.

این موضوع را هم اضافه کنیم: همان کسانی که در مطالب گفته شده ما در باب نظم کلام شکّ می‌کنند می بینید الفاظ و عباراتی بر زبانهاشان جاری می شود که معنی صحیح این الفاظ و عبارات همان مطلبی است که ما گفتیم: یعنی «نظم کلام همان منظور نمودن مقاصد نحوی است فیمابین معانی کلمات.» مع ذلک می بینید همین موضوع را هم نمی دانند.

از نمونه های عباراتی که بر زبان می آورند جمله ای است که قاطبهٔ ادبا می‌گویند: «عاقل آنچه را می خواهد بگوید ابتدا در ذهن خویش مرتّب می‌کند.» اگر ما به نفس خود مراجعه کنیم برای جملهٔ مذکور همان معنائی را ادراک می‌کنیم که در مورد جملهٔ: ضَرَبَ زَیدٌ عَمراً یَومَ الجُمُعَة تأدیباً لَهُ، می‌گوئیم: مقصود از (ضرب) آن است که این فعل را خبر قرار دهیم از (زید). و این فعل را که به وقوع آن از زید خبر داده شده است بر عمرو جاری سازیم، و (یوم الجمعة) را زمان وقوع این فعل و (تأدیباً) را غرض و هدفی که فعل مذکور بجهت آن انجام یافته است قرار دهیم. و اینها را که گفتیم، بطوری که ملاحظه می‌کنید همان منظور نمودن مقاصد نحوی است میان معانی این کلمات. حال اگر بگوئید منظور از (ضَرَبَ) آن نبوده که این فعل را خبر از زید اعلام کنیم، و مقصود از کلمهٔ (عَمرو) هم این نبوده که آنرا مفعول به (ضرب) قرار دهیم، و (یومَ الجُمُعَة) را هم نخواسته ایم زمان فعل (ضَرَبَ) معین کنیم، و هدف از کلمهٔ (تأدیباً) آن نبوده که این کلمه را بعنوان غرض و هدف (زَید) از فعل (ضَرَبَ) بیان کنیم، اگر منظور شما این مطالب نبوده است در هیچ عقلی تصوّر نمی شود، و در هیچ ذهنی نمی آید که شما ناظم این کلمات هستید.

حال که این موضوع را فهمیدید بدانید که این قاعده و ملاکی است در هر کلام، و هر کس گمان و اعتقادی یابد که به خلاف این قاعده منتهی شود اعتقادی یافته است که او را از طریق عقل و فهم خارج می سازد.

باز از نمونهٔ جملاتی که قاطبهٔ ادبا بدان معتقدند این است که: اینها گاه اتّصال و تعلّق را میان کلمات و ضمائم آنها اثبات می‌کنند و گاه نفی. و حال آنکه بطور قطع و یقین معلوم است که هیچ گاه تصوّر نمی شود یک لفظ به لفظ دیگر تعلّق داشته باشد بی آنکه موقعیّت معنی این لفظ با موقعیّت معنی لفظ دیگر مورد نظر قرار گیرد، و بی آنکه مطلبی مراعات شود که یکی را به دیگری متّصل سازد، چنانکه در جملهٔ: قِفانَبکِ... می بینیم رعایت شده است. یعنی لفظ (نَبکِ) جواب امر (قِفا) می باشد. و در این مطلب شکّی وجود ندارد. اگر تعلّق و پیوند الفاظ به یکدیگر تنها از حیث لفظ بودن آنها و با قطع نظر در معانی آنها است هر عاقلی از این سخن جاهلانه می خندد؛ همان طور

که مردم از کار آن دلقک شوخ طبع که برای مضحکه کلماتی مثل آسمان و ریسمان را به هم می بافد می خندند[۱] و نتیجه آن می شود که ابوتمام به خطا رفته آنجا که گفته است:

عَذلاً شَبیهاً بِالجُنونِ، کَأَنَّما   قَرَأَتْ بِهِ الوَرهاءُ[۲] شَطْرَ کِتابِ

سرزنش و ملامتی کرد شبیه به جنون گوئی زن احمقی که سطرهای کتابی را به ترتیب عمودی می خواند. زیرا خندهٔ مردم تنها بسبب نبودن ارتباط میان کلمات آن دلقک بود، و ابوتمام هم تنها به همین جهت آنرا جنون نامیده است.

ملاحظه می‌کنید که این قوم چه چیزهای طرفه و تازه‌ای با خود دارند.

تکمیل بحث گذشته

در اینجا نوعی استدلال لطیفی است بر بطلان این مطلب که فصاحت صفت لفظ باشد از حیث آنکه لفظ است: موضوع از دو حال خارج نیست: یا این است که فصاحت صفتی است در لفظ و محسوس است بطوری که با گوش ادراک می شود. و یا آنکه صفتی است در لفظ ولی معقول است که بوسیلهٔ قلب و فهم بدان معرفت حاصل می‌گردد. امّا حالت اوّل، یعنی فصاحت صفتی باشد در لفظ و بطور محسوس محال است. زیرا اگر چنین بود بایستی آنها که یک لفظ فصیح را می شنوند در علم و اطّلاع به فصیح بودن آن لفظ یکسان باشند. و وقتی باطل شد که فصاحت محسوس باشد این حکم بالضّرورة لازم می آید که فصاحت صفتی است معقول. یعنی صفتی است که به عقل ادراک می شود. و چون این حکم لازم آمد گوئیم: هر صفتی را که برای لفظ سراغ داریم که طریق معرفت به آن صفت عقل باشد نه حس دلالتش تنها بر معنی آن لفظ است. و از اینجا لازم می آید که بدانیم توصیفی که ما برای لفظ می‌کنیم بعنوان فصاحت وصفی است متعلّق به لفظ ولی از جهت معنی لفظ نه از جهت خود لفظ. و این موضوعی است که با شرحی که داده شد برای هیچ خردمندی عذری را جهت شکّ و تردید باقی نمی‌گذارد.

توفیق یافتن راه صواب و داشتن فکر صحیح را تنها از خدا می خواهیم.

پایان فصل سی و پنجم

---

۱ ـ اگر در ارتباط کلمات معنی دخالت ندارد، و صرف مفردات کلمات مؤثّر در فصاحت و بلاغت است معنی ندارد آنجا که کلماتی بدون ربط به هم بافته می شود مردم بخندند. زیرا این دو عمل کاملاً با هم یکسان‌اند.

۲ ـ اِمرَأَةٌ وَرهاءُ: زنی که کارش احمقانه است. بیت از قصیده‌ای است در مدح مالک بن طوق ثعلبی. قبل از آن این بیت است: أَزْکَتْ عَلیهِ شِهابُ نارٍ فِی الحَشا   بِالعَزلِ وَهْناً اُختَ آلِ شِهابِ. [دیوان: ۷۸]. م

خلاصهٔ فصل سی و ششم

بیان دیگری در اثبات فصاحت به اعتبار معنی

تلاوت کننده آیهٔ شریفهٔ: وَاشْتَعَلَ الرَّأسُ شَیباً، فصاحت آیه را هنگامی ادراک می نماید که کلام به پایان می رسد. اگر فصاحت صفت لفظ (اِشتَعَلَ) بود تلاوت کننده بایستی در همان حال تلفظ آن، فصاحت را ادراک نماید. زیرا ممکن نیست که کلمه‌ای صفتی داشته باشد ولی علم به آن صفت پس از آنکه تلفظ کلمه انجام یافت حاصل شود. و کیست که بگوید موصوفِ صفتی در حال وجودش از آن صفت خالی است، و زمانی که موصوف از میان رفت صفت در آن بوجود آید؟!

ممکن است بگویند: این فصاحت متعلّق به لفظ است ولی ما در حال تلفظ الفاظ متوجّه نمی شویم که لفظ فصیح است. وقتی به آخر کلام می رسیم می فهمیم.

جواب: معنی عبارت فوق این می شود که بگوئیم: در کلام صفتی است موجود در شیئی ولی در امکان ما نیست که به وجود آن صفت پی ببریم مگر پس از آنکه آن شئ از میان برود.

بعلاوه، بدون هیچ شبهه و تردید ، فصاحتی را که مخالفان مدّعی اند که متعلّق به لفظ است برای مجموع کلمه ادّعا شده است نه برای یک‌یک حروف آن. زیرا چنین نیست که پیاپی بودن فکر متکلّم آنها را به این ادّعا بکشاند که بگویند هر حرفی از کلمهٔ (اِشتَعَلَ) فصاحتی دارد. یعنی (شین) را جدا و (تا) و (عین) و (لام)، هر کدام را جداگانه فصیح بدانند. وقتی که فصاحت برای مجموع کلمه ادّعا شود حصول فصاحت هم تنها پس از پایان همه حروف و انقضای تلفظ آن متصوّر است. زیرا نمی شود حروف دفعةً واحدةً داخل در نطق شوند تا فصاحت را در حال وجود حروف موجود در آنها بدانیم. این طرز فکر از راه صواب بسیار دور است. و کسی که معتقد باشد فصاحت صفت لفظ است از حیث آنکه لفظ است، و در عین حال می‌گوید فصاحت مربوط به مجموع حروف کلمه است نه یک‌یک آنها، همانند کسی است که گمان می‌کند رشته و نخی هست که چون از آن جامه‌ای سرخ ببافند اگر جامه را از هم باز کنند در هیچ‌یک از نخهای آن رنگی بنام سرخ نخواهد بود.

پایان خلاصهٔ فصل سی و ششم

فصل سی و ششم

بیان دیگری در اثبات فصاحت لفظ به اعتبار معنی آن

در اینجا بیان دیگری است از مطلب مورد بحث. و آن این است که: قاری با خواندن آیهٔ شریفهٔ: وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيباً، هنگامی فصاحت را ادراک می‌کند که کلام به پایان می رسد. اگر فصاحت صفت لفظ «اشتعل» بود خواننده آیه بایستی در همان حال که این کلمه را بر زبان جاری می سازد فصاحت را احساس کند. زیرا ممکن نیست کلمه‌ای صفتی را دارا باشد ولی علم به آن صفت پس از آنکه تلفظ کلمه انجام یافت حاصل شود. و کیست که بپذیرد موصوف صفتی در حال وجودش از آن صفت خالی است، و زمانی که موصوف از میان رفت صفت در آن موجود می‌گردد؟ آیا کسی در روزگار قدیم یا جدید شنیده است صفتی باشد که شرط حصول آن برای موصوفش از میان رفتن آن موصوف باشد؟

ممکن است بگویند: فصاحتی را که ما ادّعا می‌کنیم که متعلّق به لفظ «اشتعل» است در همان حالی که این کلام را بر زبان جاری می سازیم در آن موجود است ولی در آن حال نمی دانیم فصاحت در آن هست. و چون به آخر کلام می رسیم می فهمیم فصاحت در آن بوده است.

جواب گوئیم: این سخن هم سخن تعجّب‌آور دیگری است. معنی این سخن چنین می شود که بگوئیم: در کلام صفتی است موجود در شیئی ولی در امکان و اختیار ما نیست که وجود آن صفت را در آن شئ بدانیم مگر بعد از آنکه آن شئ از میان برود. علم به آن صفت و وجود آن صفت در آن کلمه از نظر ما پنهان است، در آن حال که از میان رفت خواهیم دانست که آن صفت در آن کلمه وجود داشته است.

بعلاوه، بدون هیچ شبهه و تردید، فصاحتی که مورد ادّعای مخالفان ماست، وقتی گویند مربوط به لفظ است مدّعائی است مربوط به مجموع کلمه نه مربوط به یک‌یک حروف آن. زیرا چنین نیست که پیاپی آمدن فکر متکلّم آنها را به این ادّعا بکشاند که بگویند هر حرفی از حروف کلمهٔ «اشتعل» دارای فصاحتی است. یعنی حرف «شین» و حرف «تاء» و «عین» و «لام»، هر یک را بتنهائی فصیح بدانند. و هنگامی که فصاحت مورد ادّعا متعلّق به مجموع کلمه شد حصول

آن پس از تمام شدن همهٔ حروف و انقضای نطق بدان قابل تصوّر است. زیرا نمی شود حروف بصورت مجموع و دفعةً واحدةً داخل در نطق شوند تا در نتیجه فصاحت را در حال وجودش موجود در آنها بدانیم. این طرز فکر از راه صواب بسی دور است.

از خدای تعالی می خواهیم که ما را از خطا حفظ کند، و دریافتن راه صحیح توفیق دهد، وگرنه مطلب مورد ادّعا در شناعت به حدّی رسیده است که اگر شخص بدان توجّه دقیق کند بجهت شرم از عقل روی خود را برمی‌گرداند، و از قبول آن ابا و امتناع می ورزد، چون می بیند مدّعی سخنی می‌گوید که حاصلش آن است، و راهی را می رود که انتهایش این است. و چنین شخصی که معتقد است فصاحت صفت لفظ است از حیث آنکه لفظ است، و تلفظ زبان است، و ادّعا هم می‌کند که فصاحت مربوط به مجموع حروف کلمه است، نه یک‌یک آنها، مَثَل او درست مَثَل کسی است که گمان دارد رشته و نخی هست که چون از آن جامه‌ای سرخرنگ ببافند اگر آن جامه از هم باز شود،وبه‌یک‌یک نخهای آن نظر افکنند اصلاً رنگی بنام سرخ در آن نخواهند دید.

* * *

از دیگر سخنان طرفه و نادر این مخالفان این است که: می بینید هیچ ادیبی منکر نیست که لفظ مستعار اگر فصیح باشد فصاحتش بلحاظ استعاره‌ای است که در آن است، و بجهت لطافت و غرابتی است که در آن استعاره وجود دارد، مع‌ذلک می بینید که اینها شک نمی‌کنند و احتمال نمی دهند که وقتی استعاره‌ای در کلام نیست و کلام بصورت حقیقت بکار رفته است نه مجاز، استعاره در حروف لفظ صفتی را پدید نمی آورد، و آهنگ و صدای حروف را از آن وصفی که دارند تغییر نمی دهد، و احتمال نمی دهند که تأثیر استعاره تنها در معنی باشد. و چگونه احتمال دهند در حالی که معتقدند وقتی لفظ برای شیئی استعاره می‌گردد از معنائی که برای آن لفظ وضع شده است بکلّی منتقل می شود.

اگر این مدّعیان نفس خویش را مهمل و عاطل نگذارند، و نظر و تأمّل را رها نسازند در این باب مطالبی هست که آنها را از خواب غفلت بیدار می‌کند، و پرده را از مقابل دیدگانشان برمی‌گیرد.

پایان فصل سی و ششم

خلاصهٔ فصل سی و هفتم

اتّصال فکر به معانی کلمات بدون مقاصد نحوی ممکن نیست

از صفحهٔ ۳۱۴ تا ۳۲۲ کتاب دلائل الاعجاز

نبایستی تصوّر کرد که فکر به معانی کلمات بصورتی اتّصال می یابد که کلمات منفرد و مجرد از مقاصد نحوی فرض شوند. اگر بجای (قِفانَبکِ مِن ذِکریٰ حَبیبٍ و مَنزِلِ) بگوئیم: نَبکِ قِفا حَبیبٍ ذِکریٰ مَنزِلِ، مسلّماً فکر ما به معنی هیچ یک از این کلمات بی آنکه مقاصد و معانی نحوی را منظور کنیم اتّصال نمی یابد. در بیت بَشّار که گوید:

کأنَّ مُثارَ النَقعِ فَوقَ رؤوسِنا وأَسیافَنا لَیلٌ تَهاویٰ کَواکِبُه

تصوّر نمی شود که بشار معانی این کلمات را بصورت فردفرد و عاری از مقاصد نحوی که ما در این بیت می بینیم در ذهن خودش وارد ساخته باشد. یعنی نمی شود گفت که شاعر در کلمهٔ «لَیل» فکر کرده است بی آنکه خواسته باشد آنرا خبر«کأنَّ» قرار دهد. و یا در «تَهاویٰ کَواکِبُه» فکر کند بی آنکه بخواهد «تَهاوی» را فعل (کَواکِبُهُ) و سپس جمله را صفت «لَیل» قرار دهد. و چطور ممکن است گفته شود که هیچ یک از این مقاصد نحوی به ذهن شاعر خطور نکرده است؟

اصولاً معنی قصد و توجّه کردن به معانی کلمات این است که بوسیلهٔ آنها مطلبی را به طرف اخبار کنیم که نمی داند. مقصود ما گوینده این نیست که کلمات مفردی را به او اعلام نمائیم. یعنی «خَرَجَ زَیدٌ» را نمی‌گوئیم به این قصد که شنونده معنی (خرج) یا (زید) را بفهمد. بلکه می خواهیم مجموع جمله را برای مفهومی که عبارت از مقصود واحدی است بیان داریم، و می خواهیم وجوه ارتباط میان (خرج) و آنچه این فعل در آن عمل کرده است و احکامی که حاصل این ارتباط است به شنونده اخبار کنیم.

* * *

امّا در مورد اتّحاد کلمات یک کلام: آیا در بیت بَشّار لفظ کلمات با هم اتّحاد یافته و کلام بصورت یک لفظ درآمده است یا معانی این کلمات با هم متّحد شده‌اند، و در نتیجه الفاظ بسبب آن بصورت معنی واحدی درآمده است؟ البتّه عقل سلیم وجه دوم را می پذیرد. زیرا نظم در معانی کلمات می باشد نه در الفاظ کلمات. و نظم کلمات همان منظور کردن مقاصد نحوی فیمابین

کلمات است. لذا وحدت در بیت بَشّار جهتش این است که اوّلاً: (مُثارَ النَّقع) را اسم (کأنَّ) قرار داده و (أَسیاف) را بوسیلهٔ عطف بر (مُثار) در معنی «کَأنَّ» شرکت داده است. و معلوم است که الفاظ خادم معانی اند، و بنابر حکم معانی بکار می روند. و لذا سابق بر معانی نیستند، و در تصوّر ذهن هم مقدّم بر معانی نمی باشند. وگرنه لازم می آید قبل از آنکه خود اشیاء بوجود آیند اسامی آنها وضع شده باشد.

* * *

شبههٔ دیگر: اگر نظم کلام در مقاصد نحوی است آن عرب بیابانی که اصلاً نحو به گوشش نخورده است چگونه کلام را منظّم می‌کند و با آراستگی تمام نظمی را تحویل می دهد؟

جواب: اتکاء و ملاک کار ما معرفت مدلول عبارات است نه معرفت خود عبارات. یعنی وقتی عرب بدوی فرق جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ راکباً، و جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ الرّاکِب، را می فهمد مانعی ندارد که نداند نحویّون در مورد جملهٔ اوّل می‌گویند (راکِباً) حال است، و در دومی می‌گویند (الرّاکِب) صفت است. اگر عالم نبودن عرب بدوی به مطالب نحویّون مانع بود اصلاً راهی برای بیان مقاصد خود نداشت.

پایان خلاصهٔ فصل سی و هفتم

فصل سی و هفتم

فکر، به معانی کلمات، مجرد از معانی و مقاصد نحوی تعلّق و ارتباط نمی‌یابد

از جمله مطالبی که بایستی خوب فهمید و به‌خاطر سپرد این است که تصوّر نشود فکر، به معانی کلمات بصورتی که کلمات، جداجدا و مجرد از مقاصد نحوی فرض شوند اتّصال و ارتباط می‌یابد. در هیچ تصوّری و در هیچ عقلی درست نمی‌آید که شخص در معنی فعلی تفکّر کند بی‌آنکه اِعمال آن فعل را در اسمی منظور نظر داشته باشد، یا در معنی اسمی بیندیشد بی‌آنکه اِعمال فعلی را در آن اسم قصد نماید. یعنی آن اسم را فاعل آن فعل یا مفعول آن اعلام کند، یا حکم دیگری را از آن فعل اراده نماید: مثلاً آن اسم را مبتدا یا خبر یا صفت و یا حال برای اسم دیگر قرار دهد، و نظائر اینها... اگر بخواهید این موضوع را آشکارا بررسی کنید به هر کلامی که مایلید توجّه نمائید، آنگاه اجزای آن را از مواضعشان تغییر دهید؛ بطوری که با آن وضع ممتنع شود که مقصودی از مقاصد نحوی داخل در آن کلام گردد، مثلاً بجای: «قِفانَبکِ مِن ذِکریٰ حَبیبٍ و مَنزِلِ» بگوئید: نَبکِ قِفا حَبیبٍ ذِکریٰ مَنزِلِ. سپس با دقّت ملاحظه کنید آیا فکر شما به معنی کلمه‌ای از این کلمات اتّصال و ارتباط می‌یابد؟ مسلّماً نه.

ناگفته نماند که من نمی‌خواهم بگویم: فکر به معانی کلمات مفرد اصلاً ارتباط نمی‌یابد، بلکه می‌گویم: فکر به معانی کلمات در صورتی که مجرّد از مقاصد نحوی، تنها بشکل کلمهٔ ملفوظ باشد؛ طوری که هیچ نظر و هدف و فرضی نسبت به مقاصد نحوی و همراه آن نباشد تعلّق و ارتباط نخواهد یافت؛ چنانکه به شما نشان دادم.

البتّه وقتی شما در مورد دو فعل یا دو اسم فکر می‌کنید، و می‌خواهید با یکی از آن دو از موضوعی خبر دهید، فکر می‌کنید که برای اخبار از آن موضوع کدام یک از این دو اسم یا دو فعل اولی و اقرب به مقصود است، و کدام یک به غرض و هدف شما شبیه‌تر و نزدیکتر است. مثلاً کدام‌یک از آن دو اسم یا دو فعل مدحش یا ذمّش بیشتر است. یا در خصوص دو چیز فکر می‌کنید، و می‌خواهید شیٔ ثالثی را به یکی از آن دو تشبیه نمائید فکر می‌کنید که کدام یک از آن دو به این شیٔ شبیه‌تر است. در این حالات شما در معانی خود کلمات فکر نموده‌اید، امّا فکر شما وقتی

وجود یافت که در آن کلمات یکی از مقاصد نحوی را منظور نمودید. یعنی خواستید در اسمی که فکر کرده اید که آنرا خبر از کلمه ای قرار دهید مدحی یا ذمّی یا تشبیهی یا مقاصد دیگری را منظور نمائید. شما سراغ اسم یا فعلی نمی روید که در آن بصورت کلمهٔ منفرد بی آنکه مقصودتان این باشد که آنرا خبر یا غیر خبر اعلام کنید فکر نمائید. این نکته را بایستی کاملاً فهمید.

اگر در این خصوص مثالی بخواهید به بیت زیر، از بَشّار توجّه کنید:

کأنَّ مُثارَ النَّقعِ فَوقَ رُؤوسِنا و اَسیافَنا لَیلٌ، تَهاوىٰ کَواکِبُه

[گوئی در آن جنگ] انبوه گرد و غبار بر بالای سر ما با آن برق شمشیرها همچون شب تاریکی بود ستارگانش پی در پی فرود می آیند و به پهنه زمین می ریزند.

خوب دقّت کنید، آیا ممکن است تصوّر شود که بَشّار معانی این کلمات را بصورت فردفرد و عاری از مقاصد نحوی که هم اکنون در این بیت می بینید در ذهن خویش وارد ساخته باشد؟ و آیا ممکن است تصوّر کرد که لفظ «کأنَّ» در ذهن بشار بی آنکه خواسته باشد آن تشبیه را از این طریق نشان دهد پدید آمده است؟ و یا آنکه شاعر در کلمهٔ: مُثارَ النَّقع، فکر کرده بی آنکه خواسته باشد کلمهٔ اوّل را به کلمهٔ دوم اضافه کند؟ و نیز در کلمهٔ: فَوقَ رُؤوسِنا، آیا فکر کرده است بدون آنکه قصدش این باشد که کلمهٔ «فوق» را به کلمهٔ «رؤوس» اضافه نماید؟ و در کلمه «اَسیاف» بی آنکه بخواهد آنرا به وسیلهٔ «واو» بر کلمه «مُثار» عطف نماید؟ و آیا متصوّر است که شاعر در مورد کلمهٔ «لَیل» فکر نموده بی آنکه بخواهد آنرا خبر «کَأَنَّ» اعلام کند؟ همچنین در «تَهاوىٰ کَواکِبُه» بدون آنکه غرضش این باشد که «تَهاوىٰ» را فعل «کَواکِبُه» و سپس جمله را صفت «لَیل» قرار دهد تا هدفی را که از تشبیه اراده کرده است کامل گرداند؟ آیا جریان کلام این گونه است یا بگوئیم: هیچ‌یک از این مطالب به ذهن شاعر خطور نکرده جز همان معناهائی که در این کلمات وجود دارد؟

ای کاش من می فهمیدم چگونه تصوّر می شود که شما معنی کلمه ای را قصد کنید، و این قصد شما هم وقوع یابد بی آنکه بخواهید آنرا به معنی کلمه دیگر مرتبط سازید؟ اصولاً منظور قرار دادن معانی کلمات معنیش این است که بوسیلهٔ کلمات مطلبی را به شنونده اخبار نمائیم که آنرا نمی داند. و این معلوم است که مقصود شما متکلّم این نیست که معنی کلمات مفردی را که شما بوسیلهٔ آنها با شنونده صحبت می‌کنید به او اعلام دارید. به عبارت دیگر «خَرَجَ زَیدٌ» را نمی‌گوئید تا به شنونده معنی «خرج» و «زید» را که در لغت آمده است اعلام کنید. و چگونه می شود؟ اصلاً محال است شما با شنونده بوسیلهٔ الفاظی صحبت کنید که او معانی الفاظ را آن‌طور که شما می دانید نداند. به همین جهت فعل بتنهائی بدون اسم، و اسم بتنهائی بدون اسم دیگر یا فعل

دیگری کلام نبوده و نیست. و اگر بگوئید (خَرَجَ)، در حالی که اسمی در پی آن نیاورید یا ضمیر اسم را در آن تقدیر نگیرید، و یا بگوئید «زَیدٌ» و فعل یا اسم دیگری را پس از آن ذکر ننمائید یا در ذهن خود فعل یا اسمی را اضمار نکنید، این لفظها با اصواتی که از دهان خارج می سازید یکسان است.

بایستی دانست، مَثَل واضع کلام مَثَل کسی است که قطعه‌ای طلا یا نقره را می‌گیرد، و قسمتی از آنرا در قسمت دیگر ذوب می‌کند تا بصورت قطعه واحدی درمی آورد. شما هم وقتی می‌گوئید: ضَرَبَ زَیدٌ عَمراً یومَ الجُمُعَةِ ضَرباً شَدیداً تَأدیباً لَهُ، در حقیقت از مجموع این کلمات برای مفهومی که عبارت از مقصود و معنای واحدی است می خواهید نتیجه گیری کنید، چنانکه پاره‌ای از مردم توهّم کرده‌اند سخن از معانی متعدّدی در میان نیست. زیرا شما این کلمات را نیاورده‌اید تا خود معانی کلمات را به شنونده ابلاغ نمائید. بلکه این کلمات را بمنظور آن آورده‌اید که وجوه تعلّق و ارتباطی که میان فعل «ضرب» می باشد، و آنچه این فعل در آن عمل کرده است، و احکامی که محصول این تعلّق و ارتباط است به شنونده اخبار کنید. وقتی مطلب به این صورت درآمد بر ماست که در مفعولیت «عمرو» در روز جمعه که زمان ضرب بوده و در شدّت ضرب، و اینکه تأدیب، علّت زدن بوده است، در تمام اینها بیندیشیم که آیا می شود در مفعولیّت عمرو و زمان ضرب و شدّت ضرب و علّت آن تصوّر کرد که اینها از آن معنی اوّل که همان معنی اصلی است جدا می باشند؟ (یعنی اِسناد «ضرب» به «زید» و اثبات این فعل بوسیلهٔ زید برای عمرو) تا مفعول فیه بودن «یوم الجمعه» و مصدر بودن «ضرباً شدیداً»، و مفعول له بودن «تأدیباً» فهمیده شود بی آنکه در ذهن شما بیاید که زید فاعل ضرب است؟ اگر خوب فکر کنیم می فهمیم که چنین چیزی متصوّر نیست. زیرا «عمرو» مفعول است برای ضربی که از زید بر او واقع شده و «یوم الجمعه» زمان است برای ضربی که از زید بوقوع پیوسته، و (ضرباً شدیداً) توضیح است برای این فعل که کیفیت و خصوصیّت آن چه بوده، و کلمهٔ «تأدیباً» هم علّت وقوع فعل و بیانی است برای غرض از فعل ضرب. و چون مطلب چنین است از اینجا کاملاً روشن می شود که مفهوم کلام از مجموع این کلمات یک معنی واحد است نه معانی متعدّد. و آن عبارت است از اثبات زید بعنوان فاعل ضرب برای عمرو، در آن زمان، و به آن وصف، و متوجّه به آن غرض. و به همین جهت و همین معنی است که می‌گوئید: این کلام کلام واحدی است.

* * *

حال که این قاعده را فهمیدید لازم است بدانید که این اصل و ملاکی است برای همیشه. و در بیت بَشّار هم اگر دقّت کنید خواهید دید کلمات مانند حلقهٔ آهنینی است که به قالب ریخته

شده، و بگونه ای است که تجزیه و تقسیم پذیر نیست. و خواهید فهمید که شاعر نسبت به کلماتی که در بیت خود آورده است همچون صنعتگری است که در عمل خود مهارت بکار می برد؛ صنعتگری که قطعه طلائی را می‌گیرد، و آنرا ذوب می‌کند، و سپس در قالب می ریزد و برای شما دستبند یا پای برنجنی ازقالب بیرون می آورد. و اگر بخواهید بعضی الفاظ بیت را از بعض دیگر جدا کنید همچون کسی خواهید بود که آن حلقه را می‌شکند، و دستبند را قطعه‌قطعه می‌کند.

همین گونه، شاعر در بیت خود نخواسته است بتنهائی گرد و غبار را به شب تشبیه کند، یا تنها برق شمشیرها را تشبیه به ستارگان نماید، بلکه خواسته است انبوه گرد و خاک و برق شمشیرهائی که در میان آن گرد و غبار درحرکت است به شب تاریکی تشبیه کند که ستارگانی در آن تاریکی از آسمان سقوط می‌کنند، و پیاپی در پهنه زمین فرو می ریزند. بنابراین مفهوم تمام کلمات بیت مفهوم واحدی است. و بیت هم از اوّل تا آخر آن یک کلام است. حالا شما فکر کنید ببینید در مورد اتّحاد این کلمات که اجزای این بیت‌اند چه بایستی گفت؟ آیا می‌گوئید: الفاظ این کلمات با هم اتّحاد یافته، و کلام بصورت یک لفظ درآمده است. و یا می‌گوئید: معانی این کلمات با هم متّحد شده‌اند و الفاظ هم بلحاظ آن بصورت لفظ واحدی درآمده‌اند؟ اگر شما شکّ نمی‌کنید که اتّحادی را که در این بیت می بینید همان اتّحاد در معانی کلمات است (چون از فساد عقل و رفتن به عالم خیال است که کسی توهّم کند الفاظ دریکدیگر پیچیده و مندمج می شوند تا بصورت یک لفظ واحد در می آیند) اگر شما چنین شکّی نمی‌کنید من این مطلب را [در صورتی که با عقل خود منازعه ننْمائید] به شما نشان می دهم که نظم در معانی کلمات است نه در الفاظ کلمات. و نظم کلمات همان منظور نمودن مقاصد نحوی است فیمابین کلمات. بدین معنی که وقتی اتّحاد کلمات محقّق شد، و نیز ثابت شد که این اتّحاد در معانی است پس ما بایستی توجّه به آن امری کنیم که معانی در بیت بشار بواسطه همان امر اتّحاد یافته است. و چون دقّت نمائیم می بینیم این اتّحاد فقط بلحاظ آن است که شاعر کلمه (مُثارَالنَّقع) را اسم «کَأنَّ» قرار داده، و جملهٔ ظرفیه «فوقَ رُؤوسِنا» را معمول (مثار) و متعلّق بدان ساخته، و «أسیاف» را هم بوسیلهٔ عطف بر (مثار) در معنی (کَأنَّ) شرکت داده است. و نیز علّتش آن است که گفته است «لَیلٌ تَهاوىٰ کَواکِبُه» یعنی از نکره آوردن لیل ابا کرده، و جمله «تهاوی کواکبه» را صفت لیل آورده است. و پس از همه اینها مجموع جمله را خبر «کأنَّ» قرار داده است.

حالا ملاحظه کنید، آیا کلمه ای را می بینید که اتّحاد کلام بوسیلهٔ آن کلمه غیر از این حسابی که ما کردیم باشد؟ آیا علّت و موجبی را جز این سراغ دارید؟

البتّه اگر این میل به تنبلی در کار تحقیق نبود، و عدّه‌ای فکر و تأمّل را کنار نمی‌گذاشتند، و

در مقابل دیدگانشان پرده افکنده نمی شد حقّ آن بود که همین مقدار توضیح و بیان برای این مطلب کفایت کند در حالی که این توضیحات، فوق کفایت است. توفیق در این راه را از خدای تعالی می خواهیم.

آنچه برای عدّه‌ای که دربارهٔ لفظ به چنین اباطیل زبان گشوده‌اند آفت است این است که: اینها نفس خویش را تسلیم خیال کرده‌اند، و زمام فکرشان را به دست اوهام داده‌اند؛ تا آنجا که این اوهام آنها را بتمام معنی از تفکّر صحیح بازداشته و هر خطای زشتی را در ذهن آنها وارد ساخته، و آنها را در راه مبهمی انداخته و منحرف نموده است، و طوری آنها را عادت داده که برای طرفداری فکر فاسدشان به هر سخن بیهوده‌ای زبان می‌گشایند. و در هر جهالتی بی مقدّمه و بی اندیشه وارد می شوند. حتّی اگر به آنها بگوئید که: ناظم کلام نظمش را تنها با فکر و تأمّل تهیّه می‌کند، و اگر شما نظم کلام را در الفاظ بدانید ناچارید فکر انسان را وقتی که به نظم کلام می اندیشد فکری بدانید در الفاظی که می خواهد بوسیلهٔ آنها سخن بگوید نه در معانی الفاظ، اگر به او چنین بگوئید اصلاً اهمیّت نمی دهد که چنین نظری را دنبال کند و در این باب بسبب عادت و مسیر خصلت، علاقه‌مند شود به اینکه انسان خیال و توهّم کند که در آن هنگام که فکر می‌کند، در نفس خودش با الفاظی که در معانی آنها می اندیشد سخن می‌گفته است. حتّی تصوّر کند که در همان حال که الفاظ را از دهان خارج می سازد، و زبان را بدان الفاظ حرکت می دهد گوشش آنها را می شنود. این تجاهلی است عجیب زیرا این روش فکر کردن روش کسی است که دربارهٔ چیزی که با چشم دیده و مشاهده کرده است دائماً توهّم و تخیّل می‌کند که آنرا می دیده و به آن نظر می‌کرده است و خیال می‌کند که تصویر و مثال آن مقابل دیدگان اوست. همان‌طور که این خیال موجب نمی شود این شخص واقعاً بیننده آن چیز باشد، و موجب نمی شود که آن شیٔ در نفس او وجود داشته باشد تخیّل او هم به این شکل که بوسیلهٔ الفاظ صحبت می‌کرده است موجب نمی شود که واقعاً ناطق به آن الفاظ باشد، و الفاظ در نفس او موجود باشند تا آنکه این موضوع را سببی برای قرار دادن تفکّر در الفاظ بداند. مع ذلک ما مطلب را بر این اساس می‌گذاریم که بگوئیم آن شخص در نفس خود بوسیلهٔ الفاظ سخن می‌گوید، و الفاظ را بحقیقت در نفس خود می یابد. ولی ای کاش من می دانستم از کجا برای ما معلوم شود که وقتی او فکر می‌کند فکر او دربارهٔ الفاظ است؟ و یا با آن فکر چه مطالبی را دنبال می‌نماید؟ و حال آنکه معلوم است فکر یک فرد انسان این است که بوسیلهٔ شیئی از شیٔ دیگری خبر دهد، یا با کلمه‌ای شیئی را وصف کند، یا شیئی را به شیئی دیگر اضافه نماید، یا شیئی را در حکم شیئی دیگر شریک سازد. و یا شیئی را از حکمی که شیٔ دیگر داشته است خارج کند، و یا وجود شیئی را شرط وجود شیٔ دیگر قرار دهد، و بر این قیاس. اینها

تماماً فکری است در امور معلوم و معقول زائد بر لفظ.

وقتی که مطلب چنین است این فرد که فکر کردن در الفاظ را معتقد است از دو حال بیرون نخواهد بود: یا مطالب مذکور در فوق را از اینکه واضع کلام در مورد آنها فکری داشته است خارج می‌کند، و فکر را تماماً در الفاظ قرار می دهد، و یا برای واضع کلام در مورد لفظ فکری را قائل است که از نوع فکر در مورد این مطالب مذکور جداست. اگر راه اوّل را برگزینند دیگر بحثی با او نیست. امّا اگر راه دوم را انتخاب نماید لازمه‌اش این است که وقوع هر فکری را از غیر عربی که معانی الفاظ عربی را اصلاً نمی داند جایز بشمارد. و این هم از جمله سخنهائی است که زشتی و سبکی آن بر هیچ کس پوشیده نمی باشد.

شبیه به همین توهّمی که از این عدّه پدید آمده این است که: گاه می بینید یکی از آنها حال شنونده را ملاک قرار می دهد، و چون می بیند که معانی در نفس او مرتّب نمی شود مگر بوسیلهٔ ترتب الفاظ در گوشش گمان می‌کند که معانی تابع الفاظ اند، و خیال می‌کند که ترتب در معانی از الفاظ است و از ترتیب الفاظ در نطق متکلّم حاصل می‌گردد. این گمانی است که از هر کس ناشی شود فاسد و باطل است. زیرا حقّ این است که ملاک و اعتبار، حال و موقعیّت واضع کلام و مؤلّف کلام باشد. و آنچه لازم است آن است که به موقعیّت معانی همراه با حال متکلّم نظر شود نه همراه با حال سامع. و اگر دقّت کنیم بیقین خواهیم دانست که محال است ترتّب در معانی تابع ترتّب الفاظ باشد و محصول الفاظ. زیرا با این فرض لازم می آید که الفاظ سابق بر معانی باشند، و در ذهن انسان ابتدا الفاظ بوجود آیند، و سپس معانی بعد از الفاظ و تالی آنها قرار گیرند. یعنی بعکس آنچه هر عاقلی می فهمد؛ عاقلی که از نفس خود تعلیم نگرفته و بین او و عقلش پرده‌ای حائل نشده است. و ای کاش می دانستم که آیا الفاظ جز بلحاظ معانی وجود دارند؟ و الفاظ جز اینکه خادم معانی باشند، و بنابه حکم معانی مصرف شوند کار دیگری دارند؟ آیا این الفاظ تنها نشانه‌هائی برای موضوعهائی که برای دلالت بر معانی وضع شده‌اند نیستند؟ پس چگونه تصوّر شود که سابق بر معانی باشند، و در تصوّر ذهن مقدّم بر معانی گردند؟ اگر چنین امری روا باشد بایستی قبل از آنکه خود اشیاء شناخته شوند، و قبل از آنکه بوجود آیند اسامی آنها وضع شده باشد، و من نمی دانم درباب موضوعی که طرفدارانش را به نظائر این سخنان بیهوده و این افکار سخیف و بی ارزش سوق می دهد چه بگویم.

* * *

سؤال دیگر این عدّه که از نوع سؤالهائی است که درباب نظم کلام کرده‌اند:

می‌گویند: اگر نظم کلام در مقاصد نحوی است پس آن عرب بیابانی که اصلاً نحو به گوشش نخورده، و مبتدا و خبر و سایر مطالبی را که در نحو از آن بحث می شود نشناخته است،آوردن نظم کلامی نبایستی برایش میسّر گردد در حالی که ما می بینیم همان عرب بیابانی در کلام خود نظمی می آورد که پیشرو علم نحو هم نظمی به آن آراستگی تحویل نمی دهد.

جواب گوئیم: این هم شبهه‌ای است از نوع شبهاتی که برای کسانی پیش آمده است که به متکلّمین عیب می گرفتند. آنها می‌گفتند: ما می دانیم که روزگار اصحاب رسول خدا(ص) و علمای صدر اوّل طوری نبود که جوهر و عرض را بشناسند، و صفت نفس و صفت معنی و سایر عباراتی که شما متکلّمین وضع کرده‌اید بدانند. بنابراین اگر دلالت بر حدوث عالم و علم به وحدانیّت ذات باری‌تعالی جز بوسیلهٔ معرفت این مطالب که شما ابتدا کرده‌اید کامل نخواهد شد بایستی ادّعا کنید که شما در این باب مسائلی را می دانید که اصحاب رسول اکرم(ص) و علمای صدر اوّل به آنها پی نبرده‌اند، و منزلت شما در علم از آنها بالا تر است. جواب ما هم به کسانی که منکرند نظم کلام در مقاصد نحوی است همانند جواب متکلّمین است. و آن این است که اعتبار و اتکاء ما به‌معرفت مدلول‌عبارات است نه به معرفت عبارات. یعنی وقتی عرب بدوی فرق میان جملهٔ: جاءَنی زیدٌ راکباً، و جملهٔ: جاءَنی زَیدٌ الرّاکب، را می فهمد عیب و زیانی بر او نیست که نداند نحویّون در مورد: جاءنی زَیدٌ راکباً، می‌گویند «راکبا» حال است. یا می‌گویند: کلمهٔ «الرّاکب» صفت است جاری بر زید. همچنین عرب بیابانی وقتی می فهمد که در جملهٔ: زَیدٌ منطَلِقٌ، زید مخبرعنه است و منطلق خبر است مانعی ندارد که نداند ما «زید» را مبتدا می نامیم، و نیز هنگامی که در جملهٔ: «ضَرَبتُه تَأْدیباً»، فهمیدکه مقصود از «تأدیبا» هدف متکلّم از ضرب است. یعنی زید را برای ادب شدنش زده است. زیانی متوجّه او نیست که نداند ما کلمهٔ «تأدیباً» را در این جمله مفعول له نام می‌گذاریم. اگر نداشتن علم به این عبارات مانع بود که آن عرب بدوی به آنچه ما برایش وضع کرده‌ایم، و به آنچه ما از این عبارات اراده کرده‌ایم پی ببرد حقّ این بود که هیچ راهی برای بیان مقاصد خود نداشته باشد، و در مطالبی که بدان تکلّم می‌کند فرقی میان نفی و اثبات نگذارد، و فرقی را میان حرف (ما) وقتی که استفهام است، و (ما) وقتی که بمعنی (آلّذی) است یا هنگامی که ازادات شرط است ادراک نکند. زیرا او تعبیرات و نامگذاریهای ما را در مورد فرق میان این معانی نشنیده است.

آیا ملاحظه می‌کنید آن اعرابی را که وقتی می شنود مؤذّن می‌گوید: اَشهَدُ اَنّ محمداً رَسولَ الله، یعنی به نصب رسول، به مؤذّن اعتراض می‌کند، و می‌گوید: چرا رسول را به نصب گفت. این اعتراض او بدون علم به این مطلب است که نصب رسول آنرا از خبر بودن خارج می‌کند، و آنرا با

کلمهٔ (محمداً) در حکم اسم واحدی قرار می دهد[1]، و بدون آنکه بداند وقتی این دو کلمه در حکم اسم واحدی شدند کلام احتیاج به اسم یا فعل دیگری خواهد داشت تا جملهٔ مؤذّن کلامی مفید شود، و آنچه را گفته است فائده‌ای داشته باشد؟ اگر چنان باشد که اعرابی این مطلب را نفهمد پس چرا می‌گوید مؤذّن کلمهٔ رسول را چنین گفت؟ و چرا می خواهد مؤذّن این کلمه را خبر جمله قرار دهد؟

همین موضوع برای شما کافی است که بدانید بنابر آنچه اینها گفته‌اند لازم می آید در آن وقت که امرؤالقیس می‌گوید: قفانبک من ذکری حبیب و منزل، آنچه را که ما در باب این کلام معنی می‌کنیم نداند. یعنی ما می‌گوئیم: «قفا» امر است و «نبک» جواب امر است و «ذکری» مضاف است به «حبیب» و «منزل» معطوف است بر «حبیب». همچنین لازم می آید که این الفاظ برای شاعر مرتّب شده باشد بی آنکه نسبت به این معانی قصد و هدفی داشته باشد. یعنی لازم می آید که فعل «نبک» را بصورت مجزوم گفته باشد بی آنکه معنائی را که موجب جزم است بداند. و این فعل را بعد از «قفا» آورده باشد بی آنکه برای تأخیر آن موجبی غیر از منظور کردن وزن شعر قائل باشد.

هر کس که این افکار او را به نظائر این سخنان نازیبا و سبک سوق دهد ولی از این راه و از این افکار برنگردد، و برای او روشن نشود که در اشتباه است بحث ما هم با او فایده‌ای ندارد. او را بایستی رها کرد و از او روی بگردانید.

البته ما دوست داریم که آنچه سبب سرگشتگی اهل مطالعه در این باب شده است مشخّص کنیم. و اگر این موضوع نبود شایسته‌تر آن می نمود که بحث در این مطالب را اصلاً رها کرده و کنار بگذاریم. زیرا ما بیقین و قطع دانسته‌ایم که اگر روزگاری طولانی باقی بمانیم، و با تأمّل و دقّت تمام در اعلا وادنای این مباحث نظر افکنیم، و مسائل را همه جانبه طرح و بحث نمائیم تا کلمه‌ای را پیدا کنیم که با کلمهٔ مجاورش ارتباط یافته باشد، و لفظی را بیابیم که با لفظ دیگر منظّم شده باشد امّا بی آنکه میان آن دو کلمه مقصودی از مقاصد نحوی منظور شود بایستی بگوئیم که ما طالب امر محال و ممتنعی بوده‌ایم، و مرکب فکر و اندیشه خویش را خمیده و لنگان و منحرف ساخته‌ایم. حال اگر کسی باشد که در مطالب ما شکّ نماید، و تصوّر کند که برای اتّصال و تعلّق کلمات به یکدیگر، و نظم الفاظ معنائی غیر از معانی و مقاصد نحوی سراغ دارد می‌گوئیم: بفرمائید، بیاورید، و آن مقاصد را برای ما روشن سازید. محلّ و مکان آنها را به ما نشان دهید، و ما را هم به آن معانی و مقاصد راهنمائی کنید؛ ممکن است شما به علمی دست یافته‌اید که از نظر ما

---

۱ ـ یعنی بصورت موصوف و صفت که در حکم اسم واحدی است درمی آید.

مخفی مانده است، و برای شما بابی باز شده که بر روی ما مسدود بوده است.

و ذاکَ لَهُ اِذَا العَنقاءُ صارَتْ مُرَبَّبَةً و شَبَّ ابنُ الخَصیِّ[۱]

آری، او به تقاضا و آرزوی خود خواهد رسید آن زمان که عنقاء تربیت و اهلی شود. و پسر خَصیّ [اولاد خواجه] به سن جوانی رسد. (هر زمان که چنین شد (که نخواهد شد) او هم به آرزوی خود خواهد رسید.

پایان فصل سی و هفتم

---

۱ ـ صارتْ مُرَبیّةً... یعنی وقتی عنقاء از موجوداتی شد که مردم آنرا تربیت کنند، و مانند سایر حیوانات از آن مراقبت و سر پرستی نمایند... گفته می شود: رَبَّ الصَّبیَّ ورَبَّبَهُ تَربیباً. یعنی او را پرورش داد تا آنکه به سنّ رشد رسید. و تربیت بچه عنقاء مانند جوان شدن و به رشد رسیدن فرزند خنثی هر دو محال است که وجود یابد. و تعلیق بر امر محال هم خود محال است. ش

خَصیّ، جمع آن خِصیَة وخِصیان. بمعنی: آخته شده. بیضه کشیده یا خواجه.

خلاصهٔ مبحث اوّل

از فصل سی و هشتم

گفتار دیگری بر ردّ کسانی که فصاحت را مربوط به الفاظ می‌دانند
از صفحهٔ ۳۲۳ تا ۳۲۹ کتاب دلائل الاعجاز

بعضی گویند: عقلا متفق‌اند بر اینکه می شود معنی واحدی بوسیلهٔ دو لفظ تعبیر و بیان گردد که یکی فصیح باشد و دیگری غیرفصیح. و این امر اقتضایش آن است که لفظی بتواند در مزیّت سهمی داشته باشد. چه اگر لفظ فقط بلحاظ معنایش مزیّت یابد لفظی هم که از یک بیت شعر یا ایک آیه تفسیر شده است، براساس معنی آن شعر یا آن آیه می آید و به همان معنی منتهی می شود، والا تفسیر آن بیت یا آن آیه نخواهد بود.

پاسخ: اینکه می‌گویند می شود معنی واحدی بوسیلهٔ دو لفظ تعبیر گردد یامقصود دو کلمه است که در لغت معنی آن دو یکی است. مانند «اَسَد» و «لَیث» و یا منظور دو کلام است. فرض اوّل از بحث خارج است. زیرا بحث ما در فصاحتی است که پس از تألیف کلام پدید می آید نه فصاحتی که بوسیلهٔ آن لفظ مفردی توصیف شود بی آنکه موقعیّت آن با لفظ دیگر در کلام منظور گردد. امّا در مورد فرض دوم: اینجا اصلی است که لازم است بدانیم. و آن این است که حکم معانی حکم اشکال مختلف آلات زینت است. یعنی همان‌طور که ممکن است یک انگشتری مصنوع عالی و بدیعی باشد، و انگشتری دیگری کم ارزش و ساده.همین طور در میان معانی هم ممکن است معنائی استادانه و جالب باشد و معنای دیگر ساده و عامیانه.

بعنوان نمونه: جمله ای که مردم می‌گویند: (طبع آدمی تغییر نمی پذیرد). همین معنی ساده را متنبّی دربهترین صورت بکاربرده است:

یُـرادُ مِـنَ الـقَـلـبِ نِسیـانُـکُم　　　وتَأبَى الطِّبـاعُ عَلَى الـنـاقِلِ

می خواهند که ما یاد شما را از دل بیرون کنیم و شما را فراموش کنیم (غافل از اینکه یاد شما با دل ما سرشت شده است) درحالی که سرشتها از اینکه کسی آنها را دگرگون کند امتناع می ورزند.

البتّه معلوم است که معنی بیت متنبّی از آن جملهٔ ساده مزیّتش بیشتر و کلامی فصیحتر است. ولی آیا این فصاحت بلحاظ حروف است؟ نه، پس بجهت چیست؟ ناچار بایستی بگویند

بلحاظ حسن و مزیّتی است که در معنی است. و این همان مطلب ما است که گفتیم: لفظ فصیح است از جهت مزیّتی که در معنی آن پدید می آید نه از جهت آهنگ و صدای حروف آن. ما هم می‌گوئیم جمله هائی مانند: زَیدٌ کَالاَسَد، زَیدٌ شَبیهٌ بِالاَسَد، از جهت تشبیه با جملهٔ: کَأنَّ زَیداً الاَسَد، یکسان نیست، و میان این جملهٔ آخر و جملات پیش فرقی است بزرگ. در جملهٔ اخیر می‌گوئیم: زید از فرط شجاعت گوئی خود شیر است. حال همین معنی را لطیفتر و با خصوصیّتی بیشتر که توهّمی هم در آن نیست ملاحظه کنید: لَئِن لَقیتَهُ لَیَلقِیَنَّکَ مِنهُ الاَسَد[1]. می بینید که بعکس جملهٔ قبل در این جملهٔ اخیر مطلب از مرز توهّم خارج شده و به سرحد یقین و علم رسیده است.

و اینک نمونه ای از شعر:

اِن تَلقَنی لا تَریٰ غَیری بِناظِرَةٍ . تَنْسَ السِّلاحَ وتَعرِفْ جَبهَةَ الاَسَدِ

اگر با من روبرو شوی (شجاعت من بگونه‌ای است که) در میدان نبرد جز من کسی را نمی بینی. (از ترس و هیبت من) سلاح خود را فراموش می‌کنی ، و (از چهرهٔ من) چهرهٔ شیر را می شناسی.

امّا اینکه می‌گویند اگر مزیّت متعلّق به معنی باشد دیگر یک بیت شعر یا یک آیهٔ قرآن مزیّتی بر توضیح و تفسیر آن نخواهد داشت در حالی که بایستی مزیّت را دارا باشد.

جواب: اینکه گفته اند تفسیر باید مانند مفسَّر باشد ادعائی است که درست نیست مگر اینکه موضوعی را که ما کاملاً آنرا روشن ساختیم انکار کنند. و ما گفتیم که: از شؤون معانی این است که صور و اشکال کلام بواسطهٔ آنها گوناگون می شود؛ مگر آنکه بگویند فرقی میان کنایه و تصریح، و مجاز و حقیقت نیست. و معتقد شوند که جملهٔ : طَویلِ النّجاد ، و جملهٔ: طَویلُ القامَة، هر دو یکسان اند. و آیهٔ شریفهٔ: وَاشْتَعَلَ الرَّأس شَیباً، با جملهٔ فردی که گوید: اِبیَضَّ رَأسی کُلُّهُ، یکی است.

مخالفان ما گمان کرده‌اند که وقتی ما آیه ای را تفسیر می‌کنیم آیه را براساس همان صورت و شکلی که موجود است معنی می‌کنیم که در نتیجه مزیّتی را برای آیه نشناسیم و وضع آیه و تفسیر آن مانند دو لفظ باشد یکی غریب و دیگری مشهور و آن لفظ غریب بوسیلهٔ این لفظ مشهور و ساده تفسیر می‌شود،همان‌طورکه در مورد کلمهٔ (شَوقَب) می‌گوئیم: این کلمه بمعنی (طَویل) است و کلمهٔ (دُسُر) بمعنی میخهاست. بایستی بگوئیم که این گمانی است باطل.

پایان خلاصهٔ مبحث اوّل از فصل سی و هشتم

---

۱ ـ یعنی: اگر او را ببینی کاملاً می فهمی که قوّت و قدرت شیر از شجاعت و دلیری او شناخته می شود.

مبحث اوّل

از فصل سی و هشتم

بحث دیگری در رفع شبهۀ کسانی که می‌گویند فصاحت مربوط به الفاظ است

بر آن شده‌ام که دراین فصل بحث خود را به موضوعی برگشت دهم که ریشۀ فساد است و آفتی است بزرگ. موضوعی که میان این قوم و تحقیق و تدبّر حجابی شده است، و آنها را از تفکّر و دقّت باز داشته، و مانع شده است به مطالبی که برای آنها گفته می شود گوش فرا دهند، و نسبت به موضوعی که بسی روشن و آشکار است چشم باز کنند.

سخن آنها این است که: عقلا اتفاق کرده‌اند بر اینکه می شود یک معنی واحد بوسیله دو لفظ تعبیر گردد و آنگاه یکی از آن دو لفظ فصیح باشد و دیگری غیر فصیح. و اضافه کرده‌اند که: این معنی اقتضایش آن است که یک لفظ بتواند در مزیّت سهمی داشته باشد. زیرا اگر مزیّت محدود به معنی باشد نمی توان برای یکی از دو لفظ نسبت به لفظ دیگر مزیّتی قائل شد با آنکه معبَّرعنه واحد است.

این سخنی است که طرفدارانش خیلی به آن شاد مانند، و آنرا بسیار تکرار می‌کنند، و در خصوص آن تأکید نموده و می‌گویند: «اگر مطلب این چنین نباشد بایستی یک بیت شعر بر تفسیری که برای آن می شود مزیّتی نداشته باشد. زیرا اگر لفظ تنها بلحاظ معنایش مزیّت و ارزش یابد لفظ تفسیر هم براساس همان معنی می آید، و ناچار به همان معنی منتهی می شود. و اگر منتهی به همان معنی نشود تفسیر آن نخواهد بود. و چون این مطلب در مورد تفسیر یک بیت شعر ثابت و لازم است نظیر آن در مورد یک آیۀ قرآن هم ثابت و لازم خواهد بود.» این قوم وقتی در احتجاج به اینجا می رسند گمان می‌کنند مطلبی آورده‌اند که دیگر جایز نیست کلامی بر خلاف آن شنیده شود، و خیال می‌کنند گفته آنها ناقض همه گفته هاست، و بعد از کلام آنها کلام محکم و متقنی وجود ندارد. و چه‌بسا این خودپسندی آنها را وا می دارد که افکار دیگران را به مسخره گیرند. و تعجّب می‌کنند از کسی که به این مباحث پی می برد، و قدرت آنرا دارد که بر ابطال گفتار آنها دلیل محکم اقامه نماید.

امّا پاسخ ما به کسی که با این جملات احتجاج می‌کند (به توفیق الّهی) چنین است:

اینکه می‌گوئید می شود معنی واحدی بوسیلهٔ دو لفظ تعبیر گردد محتمل دو امر است: اوّل آنکه، مقصود شما از دو لفظ دو کلمه است که معنی آنها در لغت یکی است. مانند «لَیث» و «اَسَد» و مانند «شَحَطَ» و «بَعُدَ»[1] و امثال اینها. یعنی مواردی که دو لفظ برای یک معنی وضع شده است. دوم آنکه منظور شما از دو لفظ دو کلام است. اگر مقصودتان احتمال اوّل است از مسأله مورد بحث خارج شده‌اید. زیرا بحث ما در فصاحتی است که پس از تألیف کلام پدید می آید نه فصاحتی که بوسیلهٔ آن لفظ مفردی توصیف می شود بی آنکه موقعیّت آن لفظ مفرد با غیر آن منظور گردد. و اگر احتمال دوم است (که مقصودتان هم ناچار همین است) بایستی بگوئیم در اینجا اصلی است که هر کس آنرا بداند باطل بودن این اعتراض را ادراک می‌کند. آن اصل این است که بدانیم: حکم معانی مانند حکم اشکال آلات زیور است، از قبیل انگشتری و دستبند و گوشواره. بنابراین همان‌طور که از شؤون این اشکال آن است که یکی ساده و کم‌ارزش باشد، یعنی سازنده‌اش هنری در آن بکار نبرده باشد، و فقط نام انگشتری یا نام گوشواره بر آن اطلاق گردد نه بیش از آن، و یکی ممکن است مصنوع بدیعی باشد که سازنده‌اش در آن هنر تازه و جالبی را بکار برده باشد، حکم معانی هم این چنین است. یعنی در میان معانی ممکن است معنائی را ملاحظه نمائید که کم‌ارزش و عامیانه باشد؛ طوری که در کلام همگان رایج باشد. ولی همین کلام را ببینید شخص مطلع و بصیری که به شأن بلاغت و ایجاد اشکال و صور معانی احاطه دارد بدان عنایت می‌کند، و در آن کلام بگونه‌ای مهارت نشان می دهد که صنعتگران زبردست در کار خود نشان می دهند، تا به درجه‌ای که در آن صنعت هنرنمائی غریب و ریزه کاری عجیب می‌کنند، و در قالبریزی و ساخت آن صنعت تازه‌ای را ارائه می نمایند.

هر نوع از شواهد این مطلب را که بخواهید موجود و مثالهای آن از هر جانب که نظر افکنید برابر چشم شما حاضر است. مثلاً به این جملهٔ مردم که می‌گویند توجّه کنید: طبع تغییر نمی پذیرد، و تو نمی توانی کسی را از آنچه سرشت و جبلی اوست خارج سازی.

جملهٔ فوق‌الذکر مفهوم ساده و معروفی را بیان می‌کند. جمله‌ای است که در میان هر نسل و در میان هر ملّتی یافته می شود. حال همین مفهوم را در بیت متنبّی ملاحظه کنید:

یُرادُ مِنَ القَلبِ نِسیانُکُم   وَتأبَی الطِّباعُ عَلَی النّاقِلِ[3]

---

۱ ـ شَحَطَ ـ شَحْطاً و شَحَطاً و شُحوطاً المکانُ= بَعُدَ. این کلمه معانی مختلفی دارد از آن جمله بمعنی: پر کردن ظرف، زیاد کردن آب شیر، سبقت گرفتن، و دور شدن. در اینجا معنی اخیر مراد است.

۲ ـ بَعُدَ، به ضمّ عین و فتح دال فعل ماضی است: دور شد.

۳ ـ این بیت از قصیده‌ای است در مدح سیف‌الدوله. دیوان شاعر ـ شرح واحدی: ۳۹۵ ـ م

میخواهند که ما یاد شما را از قلب بیرون کنیم و شما را فراموش نمائیم (در حالی که یاد شما با دل ما بهم آمیخته و سرشته شده است و) طبایع از اینکه کسی تغییرشان دهد امتناع می ورزند.

متوجّه می شوید که معنی مذکور در بیت فوق به بهترین شکل خود بکار رفته است. گوئی این بیت گوهری را به ما تحویل می دهد که قبل از آن بصورت خرمهره‌ای بود، و ملاحظه می‌کنید کلام شاعر کلامی بسیار جالب شده است در حالی که قبل از آن چیزی قابل اعتنا نبود.

حال فهمیدید اینکه عقلا گفته‌اند: می شود یک معنی بوسیلهٔ دو لفظ تعبیر گردد که یکی فصیح باشد و دیگری غیرفصیح مقصودشان چه بوده است. کأنه گفته‌اند: ممکن است دو عبارت باشد که اصل معنی در هر دو واحد است ولی یکی از آن دو در آراستن و تزیین معنی مقصود، و ایجاد یک خصوصیّت تأثیری دارد که عبارت دیگر آن تأثیر را دارا نیست.

* * *

لازم است بدانیم که مخالف ما از دو حال خارج نیست: یا منکر است که در یکی از دو عبارت برای معنی حسن و مزیّتی است که در دیگری نیست، و نیز منکر است که در یکی از دو عبارت بطور کلّی صورت و شکلی پدید می آید که در دیگری پدید نمی آید. و یا منکر نیست و مطلب را قبول دارد. اگر منکر است دیگر بحثی با او نخواهد بود. زیرا انکار او نتیجه اش آن است که برای معنی جملهٔ: وَتَأبَى الطِّباعُ عَلَى النّاقِلِ، نسبت به معنائی که از جملهٔ: اَلطَّبعُ لایَتَغَيَّرُ، و از جملهٔ: وَلایَستَطیعُ اَن یَخرُجَ الإنسانُ عَمّا جُبِلَ عَلَیهِ، فهمیده می شود مزیّتی قائل نباشد. و برای گفتار ابونواس که گوید:

لَیسَ عَلَى اللهِ بِمُستَنکِرٍ اَن یَجمَعَ العالَمَ فی واحِدِ[1]

نسبت به جملهٔ دیگر که گفته شود: غَیرُ بَدیعٍ فی قُدرَةِ اللهِ تَعالی اَن یَجمَعَ فَضائلَ الخَلقِ کُلِّهِم فی رَجُلٍ واحِدٍ، مزیّتی را تصوّر نکند. و هر کس که عقیده‌اش او را به این نتیجه بکشاند بحث با او بیهوده است، و شما هم اگر بخواهید چنین فردی را مجبور سازید که مطلب را بفهمد همچون کسی خواهید بود که از شخصی که اصلاً استعداد سنجش شعر را ندارد بزور بخواهید بحور شعری را از یکدیگر تمیز دهد، و بحر مدید را از طویل، و بسیط را از سریع باز شناسد. او اصلاً صلاحیت و ذوق چنین کاری را ندارد هر چند خود ادّعا نماید. ما به چنین شخصی می‌گوئیم: از تجربهٔ خودت ما را هم آگاه کن، آیا این کلام که می‌گوید: وَتَأبَى الطِّباعُ عَلَى النّاقِلِ، به نظر تو در نهایت فصاحت است یا نه؟ اگر بگوید: آری.. گوئیم: آیا به عقیدهٔ تو این فصاحت بلحاظ حروف جمله است یا بجهت حسن و مزیّتی است که در معنی این کلام پدید آمده است؟ اگر بگوید بلحاظ حروف

۱ - ترجمهٔ بیت: برای خدا بهیچ وجه غریب و دشوار نیست که این عالم را در وجود یک فرد جمع کند.

است راه هذیان در پیش گرفته است. و اگر بگوید بسبب حسن و مزیّتی است که در معنی است می‌گوئیم: این همان است که مقصود ما بود آنجا که گفتیم: لفظ فصیح است از جهت مزیّتی که در معنی آن پدید می آید نه از جهت آهنگ و صدای آن.

و نیز لازم است بدانیم برای رفع شبههٔ کسانی که در صحّت گفتار ما تأمّل و توقّف می‌کنند، مطلبی روشنتر و مناسبتر از تشبیه نیست. بدین معنی که وقتی می‌گوئید: زَیدٌ کَالاَسَد ـ یا مِثلُ الاَسَد ـ یا شَبیهٌ بِالاَسَد، این جمله‌ها را تماماً تشبیه بحساب می آورید ولی تشبیهی ساده. و آنگاه می‌گوئید: کَأَنَّ زَیداً الاَسَد. این جمله هم تشبیه است امّا میان این جمله و جملات قبل فرقی است بزرگ. زیرا در جملهٔ اخیر صورت و شکل خاصّی را ملاحظه می‌کنید، و متوجّه می شوید که در آن معنی کلام را با اهمیّت و عظمت تلقّی کرده‌اید، و علاوه‌بر تشبیه مطلب دیگری در آن اضافه نموده‌اید. یعنی گفته‌اید: زید از فرط شجاعت و قدرت، و از آن جهت که در دل او ترس و هراسی راه ندارد بگونه‌ای است که انسان تصوّر می‌کند خود شیر است. همین معنی را بصورت دیگری می‌گوئید: لَئِن لَقیتَهُ لَیَلقِیَنَّکَ مِنهُ الاَسَد[1]. این جمله را هم می بینید که همان مبالغه در شجاعت را فهمانده لکن در صورت و شکلی زیباتر و با توصیفی که دارای خصوصیّت بیشتری است. بدین معنی که در کلمهٔ «کأنَّ» زید راچنان معرفی می‌کنید که توهّم می شود شیر است. ولی در جملهٔ اخیر زید را طوری معرفی می نمائید که با قطع و یقین می‌گوئید: شیراز شجاعت و دلیری زید شناخته می شود. ملاحظه می‌کنید که در اینجا مطلب از مرز توهّم خارج شده به‌حدّ یقین می رسد. و همین گونه است اگر در بیت زیر دقّت نمائید:

أَ اَن اُرعِشَتْ کَفّا اَبیکَ وَاَصْبَحَتْ یَداکَ یَدَیْ لَیثٍ، فَإِنَّکَ غالِبُه[2]

آیا دستهای پدرت را (که در جنگ و مبارزه) لرزان شد، با دستهای تو که دستهای شیر است (که هیچ گاه نمی لرزد) مساوی بگیریم؟ نه، این دو هیچ گاه با هم یکسان نخواهد بود و تو (در شجاعت و قدرت) از او بالا تر و برتری.

می بینید که شاعر همان معنی را در بیت فوق با صورت و شکلی زیباتر و جذّابتر به شما نشان داده است. و اگر به گفتار «ارطاةبن سُهَیَّه» دقّت کنید متوجّه می شوید که شاعر تمام آن مزایا را در بیت خود جمع کرده و همان معنی را در شکل و چهره‌ای غیر از اشکال دیگر بیان داشته است. چنانکه گوید:

---

۱ ـ ترجمه: اگر او را ببینی، کاملاً می فهمی که قوّت شیر فقط از شجاعت و دلیری او شناخته می شود.

۲ ـ بیت از فرزدق است. اغانی، ۲۱: ۳۵۲ـ دیوان، ۱: ۱۲۴ـ م

اِنَ تَلقَنی لا تَریٰ غَیری بِناظِرَةٍ تَنْسَ السِّلاحَ وتَعرِفْ جَبْهَةَ الاَسَدِ[۱]

شجاعت من چنان است که اگر با من روبرو شوی (در میدان نبرد) جز من فرد دیگری را با هیچ چشمی نمی بینی. و (از هیبت من) سلاح را فراموش می‌کنی. (و با دیدن چهرهٔ من) چهرهٔ شیر را می شناسی.

* * *

از جمله سخنان بیهوده‌ای که شخص با مراجعه به نفس خویش بطلان آنرا ادراک می‌کند، و شکّی در آن نمی نماید (گرچه وقتی می خواهد آنچه را که در نفس خود می یابد بیان کند و بر آن دلیل آورد راه بردن به آن مشکل و دقیق می‌گردد) این عبارت است (البتّه شبهه‌ای است) که گویند: اگر جایز باشد که مطلب بر خلاف گفته دیگران باشد که فصاحت صفت لفظ است از جهت لفظ بودنش لازمه اش آن است که یک بیت شعر فضیلتی نسبت به توضیح و تفسیر مفسّر آن نداشته باشد. تا آخر عبارت...[۲] عدّه‌ای به این عقیده واقعاً تعلّق خاطر یافته اند، و این فکر در دل آنها قوّت گرفته است؛ تا آنجا که اگر کلمه‌ای از مطالب مورد بحث ما را به یکی از طرفداران مزیّت لفظ القا کنید اوّلین سخنش همان خواهد بود والّا بشگفت می آید و می‌گوید: تفسیر بیانی است متعلّق به مفسَّر، بنابراین جایز نیست که از معنی مفسَّر مطلبی باقی بماند که حقّ آنرا تفسیر ادا نکرده باشد، و تفسیرش براساس آن مطلب نیامده باشد. زیرا جایز شمردن این موضوع اعتقاد به امر محال است، و معنایش این است که بگوئیم: از معنی مفسَّر همیشه مطلبی باقی می ماند که راهی برای علم به آن نیست. و چون چنین شد ثابت می شود که مطلب صحیح همان است که ما گفتیم: یعنی جایز نیست لفظ مفسَّر از حیث معنی نسبت به لفظ تفسیر فضیلتی داشته باشد. و چون جائز نیست که این فضیلت از جهت معنی باشد آنچه باقی می ماند این است که بگوئیم: فضیلت از جهت خود لفظ است.

این عبارتی است که می توانند در تأیید این شبهه بگویند؛ شبهه ای که ما برای شما آنرا پیگیری و استقصا کردیم. اینک که شما آنرا فهمیدید جواب شبهه را هم بشنوید. از خدای تعالی بخواهیم که ما را در یافتن راه صحیح شوق و رغبت عنایت فرماید.

---

۱ ـ شاعر از جمله شعرای فصیح عصر اسلام در دورهٔ بنی امیّه بشمار می آید. و این از قصیده‌ای است در هجو شبیب بن برصا. الشعر والشعراء، ۱: ۵۲۲- و اغانی، ۱۳: ۳۲- م

۲ ـ حاصل کلام طرفداران لفظ این است که: اگر قرار باشد مزیّت متعلّق به معنی باشد دیگر یک بیت شعر یا یک کلام فصیح و بلیغ مزیّتی نسبت به توضیح و تفسیر آن نخواهد داشت درحالی که یک بیت شعر یا یک کلام فصیح و بلیغ نسبت به تفسیر آن بایستی مزیّتی داشته باشد، و این مزیّت بجهت لفظ است، بنابراین جایز نیست بگوئیم فصاحت مربوط به معنی است.

پاسخ ما: اینکه گفته اند: تفسیر بایستی مانند مفسَّر باشد ادعائی است نادرست. و ناگزیر موضوعی را که ما کاملاً روشن ساختیم انکار می‌کنند. یعنی همان مطلبی را که ما گفتیم: از شؤون معانی این است که صور و اشکال کلام بواسطهٔ آنها مختلف می شود.

آری، آنها این موضوع را بایستی بکلّی طرد نمایند، و ادّعا کنند که فرقی میان کنایه و تصریح نیست، و موقعیّت معنی با استعاره و ترک استعاره یکی است. و رأی عقلا را هم که گفته اند بلاغت مجاز از حقیقت بیشتر است باطل دانند. حتّی معتقد شوند که جملهٔ: طَویلُ النِّجاد، و جملهٔ: طَویلُ القامَة، هر دو با هم یکسان اند، و موقعیّت معنی در بیت ابن هَرمة که گفته است:

لاأُمتِعُ العُوذَ بالفِصال ولا ... أَبتاعُ اِلّا قَريبَةَ الأَجَلِ[1]

با موقعیّت جملهٔ: أَنا مِضياف[2]، یکی است و معتقد شوند که وقتی شما می‌گوئید: رَأَيتُ أَسَداً، معنی آن از جملهٔ: رَأَيتُ رجُلاً هُوَمِنَ الشَّجاعَةِ بِحَيثُ لايَنقُصُ عَنِ الأَسَد، قویتر نیست. اینها می‌گویند: شما به این صورت که گفته اید آن مرد حقیقةً شیر است فرضی در معنی نکرده اید و تأکیدی هم در مبالغه بکار نبرده اید. و نیز معتقدند که جملهٔ: أَلقَيتُ حَبلَهُ عَلىٰ غارِبِه[3]، نسبت به جمله ای که شما در تفسیر آن می‌گوئید یعنی جملهٔ: خَلَّيتُهُ ومايُريدُ و تَرَكتُهُ يَفعَلُ ما يَشاءُ[4]، برتری و مزیّتی ندارد. حتّی در مورد معنی آیهٔ شریفهٔ: وَاُشرِبوُا فی قُلوبِهِمُ العِجلَ[5]، هم نسبت به جملهٔ: اِشتَدَّتْ مَحَبَّتُهُم لِلعِجلِ وغَلَبَتْ علىٰ قُلوبِهِم، مزیّتی قائل نمی شوند. و نیز می‌گویند: صورت و شکل معنی در این قول خدای عزّوجلّ: وَاشتَعَلَ الرَّأسُ شَيباً، با صورت و شکل این جمله که شخصی بگوید: و شابَ رَأسي كُلُّهُ- و- اِبيَضَّ رَأسي كُلُّهُ، یکسان است. و فرقی میان آیهٔ شریفهٔ: فَمارَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ، و جملهٔ: فَمارَبِحوافي تِجارَتِهِم، نمی بینند. خلاصه تمام سخنان نازیبائی را که ما به شما نشان دادیم بکار می بندند، و می‌گویند: فرقی نیست میان گفتار متنبّی: وتَأبَى الطِّباعُ عَلَى النّاقِلِ، با جملهٔ: «اِنَّکَ لاتَقدِرُ أَن تُغَيِّرَ طِباعَ الإنسانِ. اینها مقام و موقعیّت معنی را در بیت ابونواس که گفته است:

لَيسَ عَلَى اللهِ بِمُستَنكِرٍ ... أَن يَجمَعَ العالَمَ في واحِدِ

با درجه و مقام این جمله که: «اِنَّهُ لَيس بِبَديعٍ في قُدرةِ اللهِ أَن يَجمَعَ فَضائلَ الخَلقِ كُلِّهِم في

۱ ـ ترجمه و شرح این بیت در فصل ۲۲ آمده است.

۲ ـ من بسیار مهماندوست و مهمان نوازم.

۳ ـ افسار شتر را بر کوهان و بر دوشش انداختم. کنایه از آنکه کار را با بی اعتنائی تمام رها نمودم و رفتم.

۴ ـ او را رها کردم تا هر کار که می خواهد انجام دهد.

۵ ـ در دلهاشان گوئی گوساله‌پرستی ریخته شده و نوشانده شده است.

واحِدٍ، شبیه می دانند. تمام اینها را در کلام خود بکار می برند. حتّی معتقدند ما که در آیهٔ شریفهٔ: وَلَکُم فِی القِصاصِ حیاةٌ، می‌گوئیم: (مقصود آیه این است که وقتی شخص بسبب کاری که دیگری او را خشمگین ساخته است تصمیم به قتل او می‌گیرد، آنگاه به‌خاطر می آورد که اگر او را بکشد کشته خواهد شد، در نتیجه از قتل او دست باز می دارد، کأنّه فردی که او به کشته شدنش تصمیم گرفته بود از حیاتی که در زمان آینده برایش خواهد بود بواسطهٔ قصاص بهره‌مند شده است) اینها خیال می‌کنند وقتی ما آیهٔ فوق را چنین تفسیر می‌کنیم در تفسیرمان آیه را براساس همان صورت و شکلی که موجود است معنی می‌کنیم که در نتیجه مزیّتی را برای آیه نمی شناسیم، و موقعیّت آیه و تفسیر مانند دو لفظ است که یکی بیسابقه و غریب است و دیگری مشهور و ساده، آنگاه آن لفظ غریب بوسیلهٔ این لفظ مشهور تفسیر شده است، همان گونه که مثلاً در مورد کلمهٔ «شَوقَب» می‌گوئیم این کلمه بمعنی طَویل است، و «قِط» بمعنی کتاب، و «دُسُر» بمعنی میخها است.

هر کس که طرز فکرش او را به این سخنان بکشاند بحث کردن با او بیفایده است. و شما بدانید، هیچ حال و وضعی نیست که عجیبتر باشد از حال و وضع کسی که می بیند در دو سخن، اجزاء یکی درمعانی نسبت به اجزاء سخن دیگر مخالف است مع ذلک خیال می‌کند در عقل امکانی هست که معنی یکی از دو کلام با معنی دیگری یکسان باشد. حتّی معارضه می‌کند و می‌گوید: اگر کلام از جهت مزیّتی که در معنی آن وجود دارد فصیح باشد بایستی آن مزیّت در تفسیر آن هم باشد. مَثَل او در خودپسندی این است که به آیهٔ شریفهٔ: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُم، نظر می افکند و خیال می‌کند اعْراب «تجارت» تغییر یافته است. یعنی ابتدا مجرور بوده و سپس مرفوع شده است. و خیال می‌کند جزئی از لفظ کلام حذف گردیده و آن حرف «واو» است در «ربحوا» و حرف «فی» در «فی تجارتهم». با این توصیف ما نمی دانیم آیا حذف «واو» و «فی» اقتضایش آن است که معنی کلام تغییر یابد همان‌طور که لفظ تغییر یافته است.؟

البتّه در صحّت عقایدی که ما بر آنیم شواهد و دلائل فراوان است، و حدّ و نهایتی ندارد، و همان گونه که از این بحث بابی بپایان می رسد باب دیگری در آن باز می شود. و من بر آن شده‌ام که بحث را به نوع دیگری از استدلال شروع کنم، و در آن به توضیح و تشریح مطلب بپردازم. امید است در مطالبی که برایتان می آورم تأمّل کامل بنمائید.

پایان مبحث اوّل از فصل سی و هشتم

خلاصهٔ مبحث دوم

از فصل سی و هشتم

فصاحت کنایه عقلی و معنوی است نه لفظی

از صفحهٔ ۳۲۹ تا ۳۳٤ کتاب دلائل الاعجاز

کلام فصیح به دو قسم منقسم می‌گردد:

۱ ـ کلامی که مزیّت آن به لفظ نسبت داده می شود.

۲ ـ کلامی که مزیّت و حسن در آن به نظم مربوط است. این قسم شامل کنایه و استعاره است و نیز تمثیلی که در درجه و حدّ استعاره می باشد، و اجمالاً هر کلامی که لفظ در آن از معنی ظاهر عدول کرده است. بنابراین وقتی می‌گوئیم: هُوَ کَثیرُ الرِّماد، رأَیتُ اَسَداً، اَراکَ تُقَدِّمُ رِجلاً و تُؤَخِّرُ أُخریٰ، این جمله ها دارای جذّابیت و لطافتی است که اگر گفته شود: هُوَ کَثیرُ القِریٰ وَالضّیافَة، رأیتُ رَجُلاً یشبهُ الاَسَدَ، آن لطافت و آن تأثیر را ندارد. اگر دقّت کامل کنیم می بینیم که اوّلاً کنایه نوعی اثبات برای معنائی است که از راه عقل بدان پی می بریم نه از راه لفظ. چنانکه معنی مهمان نوازی و بسیاری مهمان را در جملهٔ: هُوَکَثیرُ الرِّماد، از لفظ کلام پی نمی بریم بلکه به نفس خود مراجعه نموده می‌گوئیم: گوینده آنرا در زمینهٔ مدح بکار برده است. و مدح کسی هم به زیاد بودن خاکستر خانه‌اش معنائی ندارد، پس مقصود گوینده این بوده که از این راه برای مدّعای خود دلائلی بیاورد. مثلاً دیگهای زیادی در خانه فلانی نصب می‌گردد، و در آن برای مهمانها غذاهائی پخته می شود، و ناچار سوخت هیزم او زیاد خواهد بود، و نتیجةً خاکستر خانه‌اش نیز زیاد خواهد شد. جریان معنی در هر کلامی که حاوی کنایه باشد همین است. حکم استعاره هم چنین است. یعنی شنونده از جملهٔ: رَأَیتُ اَسَداً، معنی شجاعت و جرأت و قوّت مبارزه را از لفظ (اَسَد) نمی فهمد، بلکه این استنباطها را از معنی آن می‌کند. و خود شنونده هم متوجّه است که معنی ندارد شخصی را واقعاً شیر بدانیم.

خلاصه آنکه، در استعاره ابتدا معنی «اسد» را عاریه می‌گیریم، و پس از آن لفظ اسد، و لفظ رجل را در جنس شیر وارد کرده در اسم شیر شریک می نمائیم، و لذا همهٔ عقلا متفق‌اند بر اینکه استعاره همیشه بلیغتر از حقیقت است. اگر استعاره نقل اسمی بود به اسم دیگر این مزیّت معنی را نداشت. بنابراین وقتی می خواهند انسانی را طوری معرّفی کنند که شجاعتش از شجاعت شیر

نقص و کمی ندارد می‌گویند: هُوَ اَسَدٌ. و هنگامی که می خواهند در زمینه تشبیه مطلب را به آخرین درجهٔ اعلام نمایند نام جنس مشبّه را از مشبّه نفی می‌کنند و می‌گویند: لَیسَ هُوَ بِاِنسانٍ، و اِنَّما هُوَ اَسَدٌ، چنانکه در کلام خدای تعالی آمده است: ماهذٰا بَشراً اِنْ هُوَ اِلّا مَلَکٌ کَریمٌ[۱]، امّا اگر بخواهند مشبّه را بطور کلّی ازجنسش خارج کنند می‌گویند: هُوَ مَلَکٌ فِی صُورَةِ آدَمیٍّ.

پایان خلاصهٔ مبحث دوم از فصل سی و هشتم

۱ ـ یوسف/۳۲

مبحث دوم

از فصل سی و هشتم

فصاحت کنایه، عقلی و معنوی است نه لفظی

بدان که کلام فصیح به دو قسم منقسم می شود: قسم اوّل کلامی است که مزیّت و حسن در آن به لفظ نسبت داده می شود، و قسم دیگر که مزیّت و حسن آن به نظم ارتباط دارد.

قسم اوّل شامل کنایه و استعاره است و نیز تمثیلی که در حدّ استعاره قرار می‌گیرد، و اجمالاً هر کلامی که دارای مجاز و اتّساع بوده و لفظ در آن از معنی ظاهر عدول کرده است. هر نوع از این کلامها اگر براساس صحیح بکار رود موجب فضل و مزیّت است. یعنی وقتی می‌گوئیم: هُوَ کَثیرُ رِمادِ القِدر، این کلام تأثیر و جذّابیّتی را داراست که اگر گفته شود: هُوَ کَثیرُ القِریٰ والضّیافَةِ، این خصوصیّت را دارا نخواهد بود. همچنین وقتی می‌گوئیم: هُوَ طَویلُ النِّجادِ، این کلام در نفس نفوذ و تأثیری دارد که اگر گفته شود: هُوَ طَویلُ الْقامَةِ، آن تأثیر وجود نخواهد داشت. و جملهٔ: رَأیتُ اَسَداً، هم مزیّتی دارد که جمله: رَأیتُ رجُلاً یُشبِهُ الاَسَدَ ویُساویهِ فِی الشَّجاعَة، آن مزیّت را دارا نیست. و همین گونه است جملهٔ: اَراکَ تُقَدِّمُ رِجْلاً وتُؤَخِّرُ اُخریٰ، کلام موقعیّت و نفوذی را احراز می‌کند که اگر گفته شود: اَراکَ تَتَرَدَّدُ فِی دَعوَتِکَ اِلَیهِ کَمَن یَقولُ: اَخرُجُ ولا اَخرُجُ فَیُقَدِّمُ رجلاً وَیُؤَخِّرُ اُخریٰ آن تأثیر و نفوذ را ندارد. همچنین وقتی گفته می شود: اَلقیٰ حَبلَهُ عَلیٰ غارِبِهِ، جذّابیّتی را در نفس داراست که اگر گفته شود: هُوَکَالبَعیرِ الَّذی یُلقیٰ حَبلُه عَلیٰ غارِبِهِ حَتّیٰ یَرعیٰ کَیفَ یَشاءُ ویَذهَبُ حَیثُ یُریدُ، آن گونه نافذ و جذّاب نخواهد بود.

این مزایا در کلام بر هیچ کس مجهول نیست؛ مگر بر کسی که فاقد احساس بوده، و ذوقش جان و حیاتی نداشته باشد، چنین کسی اصلاً طرف بحث ما نیست،زیرا از مبادی معرفت در این باب کاملاً بی بهره است. و لذا بحث کردن با چنین فردی هم اصلاً معنی ندارد. حال که مطلب کلّی را فهمیدید لازم است به یک یک جملات مذکور دقّت کنید، و حقیقت و نتیجه هر یک را بشناسید:

ابتدا در مورد کنایه: اگر دربارهٔ کنایه تأمّل کنید می بینید حقیقت آن این است که: اوّلاً کنایه نوعی اثبات است برای معنائی که آنرا شما از راه مفهوم کلام پی می برید نه از راه لفظ.

ملاحظه کنید، وقتی شما در جملهٔ: هُوَ کَثیرُ رِمادِالقِدر، دقّت می نمائید می فهمید که منظور گوینده این جمله آن است که فلان شخص بسیار مهماندار و مهماندوست است. این مطلب را شما از لفظ کلام پی نبرده‌اید بلکه از این طریق که به نفس خود مراجعه نموده و گفته‌اید: این کلامی است که گوینده‌اش آنرا در زمینه مدح بکار برده است، و مدح کسی به زیاد بودن خاکستر خانه‌اش معنائی ندارد. پس مقصود گوینده تنها این است که بوسیلهٔ کثرت خاکستر دلیل آورد بر اینکه دیگهای زیادی در خانه او به کار گرفته می شود، و در آن دیگها جهت پذیرائی از مهمانها غذاهائی تهیّه می‌گردد، و معلوم است که وقتی پختن غذا در دیگها زیاد شود ناچار سوخت هیزم هم زیاد خواهد بود، و در نتیجه خاکستر خانه هم زیاد خواهد شد. جریان معنی در هر کلامی که حاوی کنایه باشد همین است. یعنی چنان نیست که شما از لفظ شعر «ابن هَرمَة» فهمیده‌اید که مقصود او از جملهٔ: وَلاأَبتاعُ اِلّا قَریبَةَ الأَجَلِ، این است که خودش را با کثرت مهمان و مهمان نوازی مدح کند، بلکه این مطلب را شما با تأمّلی دقیق و لطیف از راه معنی کلام فهمیده‌اید، و بدان جهت بوده که می دانستید با دلالت ظاهر لفظ معنائی برای مدح شاعر از نزدیک بودن اجل حیوانی که می خرد وجود ندارد. لذا درصدد تأویل کلام برمی آئید و متوجّه می شوید که مقصود شاعر از خرید، گوسفندان و شترانی است که برای میهمان خود می خرد، و هنگام خرید حیوانی را می خرد که اجلش نزدیک است تا زودتر برای پذیرائی از مهمان خود آنرا ذبح یا نحر نماید.

* * *

حال که این نکته را درباب کنایه فهمیدید،شایسته است بدانید که حکم استعاره هم همین است. یعنی موضوع استعاره بر این اساس است که بواسطهٔ آن معنائی را ثابت کنید که شنونده آنرا از لفظ نمی فهمد بلکه از معنی لفظ ادراک می‌کند.

توضیح مطلب: ما می دانیم تنها وقتی می‌گوئیم: رَأَیتُ اَسَداً، که می خواهیم درخصوص مردی ادّعا کنیم که او در شجاعت و جرأت، و اینکه در شدّت مبارزه هرگز بیم و هراس به دل او راه نمی یابد با شیر مساوی است.

بعلاوه، می دانیم که شنونده هم اگر این معنی را می فهمد از لفظ (اَسَد) نیست بلکه این استنباط را از معنی (اسد) می‌کند. و خود شنونده هم می داند که اگر ما او را واقعاً شیر بدانیم هیچ معنایی ندارد، و می داند که او فرد انسانی است و شیر نیست، جز آنکه ما می خواهیم بگوئیم او از شدّت مشابهتی که با شیر دارد، و قوّت برابریش با شیر به درجه‌ای رسیده که توهّم می شود حقیقةً شیر است. این نکته را بایستی خوب ادراک نمود و در آن تأمّل کرد.

البتّه شما عدّه‌ای را می بینید که گوئی تصوّر می‌کنند وقتی می‌گوئیم: رَأَیتُ اَسَداً، و مقصودمان

تشبیه است واقعاً لفظ اسد را از معنائی که در لغت برای آن وضع شده است نقل داده‌ایم، و در معنای دیگری بکار برده‌ایم. حتّی خیال می‌کنند که استعاره نیست مگر آنکه به اسم شیئی قصد کنیم و آنرا اسمی برای شبیه آن شئ قرار دهیم. گوئی تفاوتی نیست میان استعاره و موردی که مثلاً کلمهٔ (مَطَر) را(سَماء) و کلمهٔ (نَبت) را (غَیث) و (مَزادَة[1]) را (راویة) می نامیم. یعنی مواردی که در آن نام کلمه‌ای بر کلمه دیگر گذاشته می شود؛ بنابرآنکه این کلمه بسببی با آن کلمه مربوط است. اینها ازآنچه مرکوزدرفطرتها وطبیعتهاست که: مراد ومقصود در استعاره مبالغه است دور شده‌اند. و در مورد جملهٔ: رَأیتُ اَسَداً، ادّعا می شود که شئ دیده شده فرد انسان نیست بلکه بحقیقت شیر است، با توجه به اینکه ابتدا معنی اسد عاریه گرفته می شود و بعد از آن لفظ اسد، و لفظ رجل هم بعد از آنکه در جنس شیر داخل شد در اسم شیر اشتراک می یابد. هیچ کس را شما نخواهید یافت که اهل فکر و تعقّل باشد، و با کوچکترین مراجعه به نفس خود این موضوع را نفهمد. و چون مطلب چنین بوده است می بینید که تمام عقلا این جمله را در مورد استعاره تأیید می‌کنند که: استعاره همیشه ابلغ از حقیقت است. والّا اگر استعاره فقط نقل اسمی است از شیئی به شئ دیگر از کجا لازم می آید که استعاره ابلغ از حقیقت باشد؟ و جملهٔ: رَأیتُ اَسَداً، نسبت به جملهٔ: رَأیتُ شَبیهاً بِالأَسَد، مزیّتی داشته باشد؟ با آنکه می دانیم محال است شیئی فی نفسه تغییر یابد بدین گونه که اسمی که برای شئ دیگری وضع شده است به آن نقل داده شود و از معنی آن اسم در این اسم بهیچ‌وجه مقصود و مراد نباشد حتّی چنین تلقّی شود که برای آن معنی اصلی اصولاً وضع نشده است. آیا این فرض در کدام عقل قابل تصوّر است که معنی: شبیهاً بالاسد، تغییر کند بدین گونه که لفظ اسد برای آن وضع گردد و به آن نقل داده شود؟

* * *

بایستی دانست که وقتی عقلا مقایسه و تشبیه می‌کنند کلام خود را بر این اساس می‌گذارند که اشیاء بلحاظ خواص معناهائی که در آنها است استحقاق نامهائی را می یابند نه بلحاظ خواصّ دیگر. بنابراین وقتی خاصّهٔ شیئی را برای شئ دیگر اثبات می‌کنند اسم آن شئ را هم برای آن اثبات می نمایند. بنابراین وقتی می خواهند فرد انسانی را بگونه‌ای معرّفی کنند که شجاعتش از شجاعت شیر کم نیست، و می خواهند بگویند که این فرد بهیچ حال فاقد آن شجاعت نمی باشد می‌گویند: او شیر است. و چون بخواهند او را چنین وصف کنند که در کارهای نیک و صفات عالی و حسن خیره کننده به درجهٔ نهائی رسیده است می‌گویند: او فرشته است. و اگر بخواهند چیزی را در غایت

۱ ـ المَزادَة: توشه‌دان یا ظرف آبی که از چرم درست می‌کردند. این کلمه به فتح اوّل است. جمع آن «مَزاد» و «مَزاید» ش

خوشبوئی معرّفی نمایند می‌گویند: آن مشک است. قاعده همیشه این است. همچنین وقتی می خواهند در زمینه تشبیه مطلب را در آخرین درجه بیان کنند اسم جنس مشبّه را از مشبّه نفی می‌کنند و می‌گویند: او انسان نیست بلکه شیر است. او آدمی نیست بلکه فرشته است.چنانکه در کلام خدای تعالی آمده است: ما هٰذا بَشَراً اِنْ هُوَ اِلّا مَلَکٌ کَریم[۱]. امّا اگر نخواهند مشبّه رابطور کلّی از جنسش خارج کنند می‌گویند: هُوَ اَسَدٌ فِی صُورَةِ اِنسانٍ، وهُوَ مَلَکٌ فِی صُورَةِ آدَمیٍّ. این معنی را متنبّی درزیباترین عبارت بکاربرده است:

نَحنُ رَکْبُ مِلجِنّ[۲] فِی زِیّ ناسٍ فَوقَ طَیرٍ لَها شُخوصُ الجِمالِ[۳]

ما سواره‌هائی هستیم از جنّ در قیافه انسان سوار بر مرغهائی شده‌ایم که زیبائی چشمگیر و بارزی دارند[۴].

ملاحظه می‌کنید، در این جمله برای کسی که تعقّل کند بیانی است روشن که استعاره نقل اسمی از شیئی به شئ دیگر نیست بلکه ادّعای معنی اسمی است برای شیئی. زیرا اگر نقل اسم باشد و جملهٔ: رَأیتُ اَسَداً، معنی جملهٔ: رأیت شبیهاً بالاَسَد، را داشته باشد، و ادّعائی در کار نباشد که او بحقیقت شیر است مسلماً بیهوده است گفته شود: لَیسَ هُوَبانسانٍ ولٰکِنَّهُ اَسَدٌ. یا گفته شود: هُوَ اَسَدٌ فِی صورَةِ اِنسانٍ. کما اینکه بیهوده است گفته شود: لَیسَ هُوَبِانسانٍ ولکِنَّهُ شبیهٌ بِاَسَد. یا گفته شود: هُوَشَبیهٌ بِاَسَدٍ فِی صُورَةِ انسانٍ.

نکته دیگری که لازم است دانسته شود این است که در کلام عدّه‌ای لفظ (نقل) در مورد استعاره زیاد بکار رفته است. مثلاً می‌گویند: اِنَّ الإستعارَةَ تَعلیقُ العِبارَةِ عَلیٰ غَیرِ ما وُضِعَتْ لَهُ فِی اَصلِ اللُّغَةِ عَلیٰ سَبیلِ النَّقلِ[۵]. و قاضی ابوالحسن گوید: اَلاستعارَةُ مَا اکتُفِیَ فیهِ بِالإسمِ المُستَعارِ عَنِ الاَصلیّ، ونُقِلَتِ العِبارَةُ فَجُعِلَتْ فی مکانِ غَیرِها[۶]. ازخصوصیات بعض معانی غامض و درعین حال لطیف این است که تصویر آن بروجهی که عامّهٔ مردم بدان معتقدند دشوار می‌گردد. لذا در

---

۱ ـ ذیل آیهٔ ۳۲ـ سورهٔ یوسف. و صدر آیه چنین است: فَلَمّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ اَرسَلَتْ اِلَیهِنَّ...

۲ ـ مِلجِن، مرکب است از دو کلمه: «من» و «اَلجنّ» البتّه این نوع تخفیف در کتابت ترک شده است گرچه در خطاب هنوز متداول است. ش.

۳ ـ دیوان شاعر (شرح واحدی): ۱۸۶ـ م

۴ ـ شاعر در این بیت اسب را از جهت سرعت درمیدان جنگ به طیران مرغ تشبیه کرده و جولان و خودنمائی درمقابل دشمن را که گاه ظاهر می شود و گاه مخفی، به جنّ تشبیه نموده است.

۵ ـ استعاره تعلیق عبارت است بر غیر معنائی که در اصل لغت برای آن معنی وضع شده است، بر سبیل نقل کلمه.

۶ ـ استعاره آن است که در آن از ذکر معنی اصلی به ذکر اسم مستعار اکتفا شود، و آن عبارت را نقل داده درمحلّی غیر از آن عبارت قرار دهند.

عباراتی که بـا آن عبارات از استعـاره تعبیر می شود امری پیش می آید که موهِم خطا است. و اطلاق و تعبیر عدّه‌ای در خصوص استعاره کـه می‌گویند: (استعاره نقل عبارت است از معنـی موضوعٌ لَه) صحیح نیست که مـلاک و مورد اعتبار قرار گیـرد. یعنی هنگامـی که هدف شما این نیست که نام شیر را بر فرد انسانی اطـلاق کنید مگر بعد از آنکه او را در جنس شیرها قرار دهید از همان جهت و طریقی که ما بیان کردیم آن اسم را واقعاً از معنی موضوع له نقل نداده‌اید. زیرا شما تنها وقتی ناقل آن اسم می باشید که معنی اصلی آن اسم را از اینکه مقصود شما باشد خارج سازید، و بکلّی از آن دست بردارید. امّا اینکـه آن اسم را بخواهید از معـنیش نقل دهید و در عین حال معنی آنرا هم اراده کنید امری است محال و متناقض.

پایان مبحث دوم از فصل سی و هشتم

از فصل سی و هشتم

در استعاره انتقال لفظ نیست بلکه ادّعای معنی لفظ است برای شیٔ

از صفحهٔ ۳۳۴ تا ۳۳۹ کتاب دلائل الاعجاز

به این بیت حماسه توجّه کنید:

إذا هَزَّهُ فی عَظمِ قِرنٍ تَـهَلَّـلَتْ   نَواجِذُ أفواهِ الـمَـنا يـا الضَّواحِکُ

وقتی شمشیر را در استخوان پهلوانی فرو می بَرَد دندانهای خنده گر مرگ نمایان می شود. (یعنی وقتی دشمن را می‌کشد مرگ خندان می شود که طعمهٔ خوبی را یافته است).

توضیح: چون شاعر مرگ را چنین معرّفی کرده که می خنده‌لذا برای آن دهان و دندان پیشین هم که خنده در آنها ظاهر می‌گردد قائل شده است. امّا نمی توان گفت که شاعر در بیت خود لفظ «نواجذ و افواه» را استعاره کرده است. این فرض به محال می‌کشد. یعنی ناگزیریم بگوئیم در «منایا» چیزی است که به «نواجذ» تشبیه شده و چیزی است که به «افواه» تشبیه گردیده است. وبایستی گفت: چون شاعر مدّعی است که در آن هنگام که ممدوح او شمشیر را در بدن پهلوانان بحرکت می آورد مرگ شاد می شود، و بدین جهت مرگ را این گونه معرّفی کرده که می خنده‌لذا خواسته است در این معنی مبالغه کند، به این مناسبتِ مرگ را در چهرهٔ کسی آورده است که می خندد، و از زیادی شادی دندانهای پیشین او ظاهر می شود.

نتیجه: استعاره یعنی ادّعای معنی شیئی برای شیئ نه نقل و انتقال اسمی از شیئی. پس اینکه گفته‌اند استعاره نوعی نقل عبارت است از معنای ما وضع له سخنی است از غفلت زیرا وقتی استعاره ادّعای معنی اسم شد آن اسم از معنی موضوع‌له منحرف نمی شود. بلکه بر همان معنی ثابت است. خلاصه آنکه اصل در استعاره معنی است، و معنی است که مستعار است نه لفظ. و استعاره مانند کنایه است. زیرا در کنایه هم مقصود کلام از راه عقل فهمیده می شود نه از راه لفظ.

قاعده تمثیل هم همین است. اینک بیندیشیم در نامه ای که یزیدبن ولید به مروان‌بن محمد می نویسد که: امّا بعد فَإنّی أراکَ تُقَدِّمُ رِجلاً وتُؤَخِّرُ أُخریٰ، فَإذا أتاکَ کِتابی هذا فَاعْتَمِدْ عَلیٰ أيَّتِهما شِئتَ وَالسَّلامُ. از این نامه می فهمیم که نویسنده می خواهد بگوید: به من اطّلاع داده‌اند که تو در بیعت کردن میان دو رأی مختلف قرار گرفته ای: گاه می اندیشی که بیعت کنی، و گاه

می‌خواهی خود را از بیعت دور بداری. گام جلو نهادن و عقب گذاشتن در مورد کسی که برای بیعت دعوت می‌شود معنائی ندارد. بلکه مفهوم کلام این است که مَثَل تو در تردّدی که داری مَثَل کسی است که بپا خاسته است و می‌خواهد به کاری اقدام نماید ولی گاه فکر می‌کند که بروم، و گاه می‌گوید بهتر است نروم. در نتیجه قدمی را جلو می‌نهد و گامی را عقب می‌گذارد.

حکم ضرب المثل نیز مانند کنایه و استعاره و تمثیل است.

پایان خلاصهٔ مبحث سوم از فصل سی و هشتم

مبحث سوم

از فصل سی و هشتم

در استعاره نقل و انتقال لفظ نیست، بلکه ادعای معنی لفظ است برای شیئی

بایستی دانست آنچه در استعاره اصلاً تصوّرش نمی شود همان فرض انتقال است. نمونهٔ آن گفتاری است از لبید:

وغَداةَ ریحٍ قد کَشَفتُ وَقِرَّةٍ[1] اِذ اَصْبَحَتْ بِیَدِ الشِّمالِ زِمامُها

در آن ایّامی که بادهای تند می وزید، و سرمای سخت فشار می آورد. در آن هنگام که باد شمال مهار سرما را به دست گرفته بود، و به هر طرف که می خواست می‌گردانید، من در آن روزهای سختِ جنگ گرفتاریها را از نزدیکان و یاران خویش برطرف ساختم.

هیچ اختلافی نیست در این که کلمهٔ «یَد» در بیت فوق استعاره است. ولی شما نمی توانید معتقد شوید که لفظ «یَد» از شیئی به شیئی دیگر نقل داده شده است، بدین معنی که مقصود شاعر این نبوده که چیزی را تشبیه به دست کند تا شما معتقد شوید که کلمهٔ «ید» به آن شئ نقل داده شده است. بلکه مقصودش این بوده که در وزش و گرد شئ که باد شمال مطابق طبیعتش هنگام صبح دارد ادّعا کند که شبیه انسانی است که چیزی را به دست گرفته آنرا بدان گونه که می خواهد می‌گرداند، و زیرو رو می‌کند. و چون نظیر فعلی را که انسان با دست انجام می دهدبرای باد شمال اثبات و ادّعا کرده لذا برای آن دست را استعاره نموده است. و همان گونه که شما نمی توانید فرض کنید در لفظ «یَد» نقل صورت گرفته است نمی توانید استعاره را در لفظ «یَد» از صفت لفظ بدانید. و اصلاً بیهوده است که بگوئید: شاعر لفظ «یَد» را برای باد شمال استعاره کرده است. در نظائر این بیت هم همین قاعده جاری است. یعنی مواردی که گوینده در کلام خود برای شیئی یکی ازاعضاءانسان را اثبات می‌کند، بدین لحاظ که آن شئ معنائی دارد که در آن عضو موجود است. مانند بیت حماسه:

---

۱ ـ قِرَّة، به کسر، یعنی سرما، و هر سختی و گرفتاری که به انسان یا غیر انسان روی آورد.ش
بیت از معلّقهٔ لبیدبن ربیعه شاعر صحابی است. دیوان: ۳۱۵ـم

اِذا هَزَّهُ فی عَظمِ قِرنٍ تَهَلَّلَتْ[1] نَواجِذُ اَفواهِ المَنایَا الضَّواحِکُ

هنگامی که شمشیر را در استخوان پهلوانی فرو می بَرَد و حرکت می دهد،دندانهای خنده گر مرگ نمایان می‌گردد.

[توضیح: می خواهد بگوید که وقتی دشمن را با شمشیر می‌کشد،مرگ خندان می شود که طعمهٔ خوبی را یافته است.]

ملاحظه می‌کنید چون شاعر مرگها را این طور معرّفی کرده است که می خندند،لذا برای آنها دهان و دندان پیشین هم که خنده در آنها ظاهر می شود قائل شده است.

و نیز مانند بیت متنبّی:

خَمیسٌ بِشَرقِ الاَرضِ وَالغَربِ زَحْفُهُ وَفِی اُذُنِ الجَوزاءِ مِنهُ زَمازِمُ[2]

لشکر او لشکری است در شرق و غرب زمین (که از هیبت و شدّت حمله اش) از همهمهٔ لشکر و لشکرکشی او در گوش جوزا، (ستاره‌ای که از زمین بسیار فاصله دارد.) همانند صدای رعد طنین می افکند.

ملاحظه کنید. چون شاعر ستاره جوزا را در بیت خود چنین معرّفی کرده است که می شنود (بنابر عادتی که شعرا داشتند که برای ستارگان عقل و فکر قائل بودند، و ستارگان را هم به همان اوصاف انسانی توصیف می‌کردند) لذا شاعر برای جوزا گوش را اثبات کرده است. یعنی عضوی که انسان بدان می شنود.

پس با این ترتیب شما نمی توانید معتقد شوید که در بیت حماسهٔ ابوتمام، شاعر لفظ «نواجذ» و لفظ «افواه» را استعاره کرده است. زیرا این فرض به محال می‌کشد. یعنی چنین می شود که بگوئیم در منایا چیزی است که به نواجذ تشبیه شده، و شیئی است که به افواه تشبیه شده است و حال آنکه چنین مطلبی نیست بلکه بایستی بگوئیم: چون شاعر ادّعا کرده که در آن هنگام که ممدوح او شمشیر را در بدن پهلوانها بحرکت درمی آورد منایا مسرور. و شاد می شوند شاعر منایا را بجهت این شادی و سرور چنین تعریف کرده است که می خندند، لذا خواسته است در این معنی مبالغه نماید. بدین مناسبت منایا را در چهرهٔ شخصی که می خندد تصویر نموده است؛ چهره‌ای که

۱ ـ اَلقِرن: به کسر، یعنی مثل و مانند. تَهَلَّلَتْ: یعنی آشکار شد و علامت شادی و سرور در او پدید آمد.
بیت متعلق به «تأبط شراً» می باشد، ثابت بن جابربن سفیان. حماسه (شرح مرزوقی) ۱:۹۸- ۲:۶۹۱-م

۲ ـ زَمازِم، جمع (زَمزَمَة) دارای معانی متعددی است. مراد در اینجا صدای رعد است.
بیت از قصیده‌ای است در مدح سیف الدوله بدین مطلع:

عَلیٰ قدر اهل العزم تأتی العَزائمُ وتأتی علی قدر الکِرامِ المَکارمُ

دیوان شاعر (شرح واحدی): ۵۵۱-م

هنگام خندیدن از فرط شادی دندانهای پیشین او نمایان می‌گردند.

به همین جهت شما نمی توانید معتقد شوید که متنبّی لفظ «اُذُن» را استعاره کرده است. زیرا این فرض موجب می شود که در ستاره جوزا شیئی باشد که شاعر خواسته است آنرا به گوش تشبیه کند، و این هم از جمله سخنان محال و بسیار نازیبا است.

* * *

با این توضیح، کاملاً روشن شد که استعاره ادعای معنی اسم است برای شیئ نه نقل دادن اسم از شیئی. و چون ثابت شد که استعاره ادّعای معنی اسم است برای شیئ. می فهمید اینکه گفته‌اند: استعاره نوعی تعلیق است برای بیان شیئی بر غیر معنائی که در لغت برای آن معنی وضع شده و نوعی نقل دادن کلمه است از معنائی که آن کلمه برای آن معنی وضع شده است سخنی است که در آن غفلت و تسامح نموده‌اند. زیرا وقتی استعاره ادّعای معنی اسم باشد آن اسم از معنی موضوعٌ له منحرف نخواهد شد بلکه بر آن معنی ثابت و برقرار خواهد بود.

البتّه شما عدّه‌ای را می بینید که وقتی در باب استعاره سخن می‌گویند هیچ ابا ندارند از اینکه معتقد شوند در استعاره گوینده قصد مبالغه کرده ، و زید را شیر معرّفی نموده است . حتّی به این قول متمسّک می شوند. و حال آنکه مطلب کاملاً واضح است که اصل در استعاره معنی است. و در حقیقت معنی است که مستعار است. و اینکه ما می‌گوئیم: اسم شیر برای زید استعاره شده اشاره است به اینکه معنی شیر برای زید استعاره آورده شده، و زید هم شیر معرفی شده است. زیرا اگر چنین نگوئیم فعل جعل (قرار دادن) در اینجا معنائی نخواهد داشت. چه کلمهٔ «جعل» فقط جائی بایستی آورده شود که بخواهند صفتی را برای شیئی مقرّر دارند. چنانکه گوئیم: جَعَلتُ زیداً أمیراً- وجَعَلتُ عَمراً لِصّاً. با جملهٔ اوّل می خواهیم امارت را برای زید مقرّر داریم، و با جملهٔ دوم می خواهیم دزدی را به عمرو نسبت دهیم و او را به این وصف متهم سازیم. و قاعده در فعل (جعل) این است که وقتی متعدّی به دو مفعول شد مانند فعل «صَیَّرَ» خواهد بود. یعنی همان گونه که وقتی می‌گوئید: صَیَّرتُهُ أمیراً، مقصودتان این است که صفت امارت را برای او اثبات کرده‌اید. به همین دلیل صحیح است بگوئید: جَعَلتُهُ أسَداً ، که منظورتان این باشد که معنی شیر را برای او مقرّر داشته اید

امّا اینکه می بینید بعضی می‌گویند: فعل «جَعَلَ» بمعنی «سَمّیٰ» است، این هم از سخنانی است که در آن تسامح و غفلت رفته است. زیرا معنی کلمه معلوم است، و مثل این است که شخصی بگوید: أنَا لا أُسَمّیهِ إنساناً، و غرضش این باشد که بگوید: من آن معانی و صفاتی را که بواسطهٔ آن انسانی انسان واقعی است در حقّ او ادّعا نمی‌کنم. امّا اینکه «جَعَلَ» در معنی «سَمّیٰ»

باشد از سخنانی است بی ارزش، و از جملاتی است که بطلانش بر هیچ کس پوشیده نیست. و شما هیچ عاقلی را ندیده‌اید که بگوید: جَعَلتُهُ زَیداً، بمعنی این است که او را زید نام گذاشتم، و نشنیده‌اید که به فرد انسانی گفته شود: اِجعَلْ اِبنَکَ زَیداً، بمعنی اینکه: پسرت را زید نام بگذار، و یا گفته شود: وُلِدَ لِفُلانٍ اِبنٌ، فَجَعَلَهُ عَبدَالله، یعنی برای فلانی پسری به دنیا آمد و او را عبدالله نام نهاد.

این مطلبی است که هیچ خردمندی در آن شکّ نمی‌کند،و با اندک تأمّلی آنرا می فهمد.

موردی که بیشتر این تسامح از بعض اهل ادب دیده می شود، یعنی می‌گویند «جَعَلَ» بمعنی «سمّیٰ» است این آیهٔ شریفه است: وجَعَلوُا الملائِکَةَ الَّذینَ هُم عِبادُ الرَّحمنِ اِناثاً. گاه می بینید که در تفسیر این آیه می‌گویند «جَعَلَ» بمعنی «سَمّیٰ» است. بنابر توضیحی که ما دادیم شبهه ای نیست در اینکه مقصود آیهٔ مجرد تسمیه نیست بلکه حقیقتی است که ما آنرا برای شما توصیف نمودیم.

آن حقیقت این است که: عده‌ای گمراه برای فرشتگان خدا صفت اناث را قائل شدند، و به وجود این صفت در فرشتگان معتقد گشتند، و از همین اعتقاد آن نسبت یعنی اطلاق نام دختران در مورد فرشتگان از آنها صادر شد. در حالی که مقصود آیه این نیست که بگوید گمراهان برای ملائکه لفظ اناث و لفظ بنات را وضع کرده بودند بدون اعتقاد معنی و اثبات صفتی. این سخنی است بیهوده. آیا توجّه نمی‌کنید به این قول خدای تعالی که فرموده است: اَشَهِدُوا خَلْقَهُم سَتُکْتَبُ شَهادَتُهُم ویُسألُون[1]. اگر گمراهان اضافه‌بر جاری ساختن این اسم بر ملائکه قصد دیگری نداشتند، و اثبات صفتی را برای فرشتگان معتقد نبودند خدای تعالی نمی فرمود: اشهدوا خلقهم. بعلاوه، اگر آنها مقصودشان ادّعای صفتی نبود، و جز نامگذاری برای ملائکه منظوری نداشتند مستحقّ اینهمه مذمّت نبودند، و گفتار آنها هم به حساب کفر نمی آمد.

بنابراین تفسیر صحیح و تعبیر مستقیم همان است که ابواسحق زَجّاج «رحمة الله علیه» نموده و چنین گفته است: اِنَّ الجَعلَ هاهُنا فی مَعنَی القَولِ وَالحُکم عَلَی الشَّیءِ،تَقُولُ قَد جَعَلتُ زَیدًا اَعلَمَ النّاسِ. ای وَصَفْتُه بِذلِکَ وحَکَمْتُ بِهِ[2].

* * *

اینک باز می‌گردیم به مقصود اصلی خود و می‌گوئیم: وقتی ثابت شد که استعاره نقل اسم

---

۱ ـ زخرف/۱۹

۲ ـ یعنی: فعل جعل در این آیه در معنی قول و بمعنی حکم بر شئ است. چنانکه می‌گوئی: من زید را اعلم مردم اعلام نمودم. یعنی او را به صفت علم وصف کردم، و به این خصوصیّت دربارهٔ او حکم نمودم.

نیست بلکه ادّعای معنی اسم است. و وقتی در جملهٔ: رَأیتُ اَسَداً، فهمیدیم که گوینده خواسته است در توصیف به شجاعت مبالغه نماید، و خواسته است بگوید که آن شخص از لحاظ قوّت قلب و نهایت جرأت و شدّت مقاومت، و اینکه بیم و هراس در وجود او راه نمی یابد بگونه ای است که از شیر چیزی کم ندارد می فهمیم که ما این مطالب را از لفظ «اسد» استنباط نکرده ایم بلکه از راه ادّعای معنی شیری است که گوینده کلام آنرا دیده است. و چون ثابت شد که استعاره نقل اسم نیست ثابت می‌گردد که کنایه هم مانند استعاره است. زیرا در کنایه هم معنی و مقصود کلام را از طریق عقل می فهمیم نه از راه لفظ.

و هنگامی که فهمیدید طریق علم به مقصود کلام در استعاره و کنایه هر دو عقل است لازم است بدانید که در تمثیل هم قاعده همین است. بلکه موضوع در تمثیل آشکارتر می باشد. بدین معنی که هر خردمندی وقتی فکر کند در نامه ای که یزیدبن ولید به مروان بن محمد می نویسد که: به من خبر داده اند که تو در امر بیعت کندی و تعلّل می‌کنی، هیچ شکّی در گفتار ما نخواهد کرد.

آن نامه چنین است: اَمّا بَعد فَاِنّی اَراکَ تُقَدِّمُ رِجلاً وتُؤَخِّرُ اُخریٰ. فَاِذا اَتاکَ کِتابی هذا فَاعْتَمِدْ عَلیٰ اَیَّتِهما شِئتَ وَالسّلامُ[1]. در این عبارت معلوم است که نویسنده نامه می خواهد به مروان بگوید که: به من اطّلاع رسیده که تو در بیعت کردن میان دو رأی مختلف قرار گرفته ای: گاه فکر می‌کنی که بیعت نمائی و گاه از بیعت می خواهی خودداری کنی. ولی چون نامه من به تو رسد به هر یک از دو رأی که مایلی عمل کن.

مسلّماً این معنی از لفظ «تُقَدِّمُ و تؤَخِّرُ» و یا از لفظ «رِجل» فهمیده نشده است بلکه به این طریق دانسته شده که جلو نهادن و عقب گذاشتن قدم در مورد فردی که برای بیعت دعوت می شود معنائی ندارد. بلکه مقصود کلام این است که بگوید: مَثَل تو در تردیدی که داری که آیا بیعت کنم یا بیعت نکنم مَثَل کسی است که بپاخاسته می خواهد به کاری اقدام کند. و آمادهٔ رفتن است ولی نفس خویش را در میان تردید قرار داده است. گاه فکر می‌کند بهتر آن است که بروم، و گاه می‌گوید صواب این است که نروم. نتیجةً گاه یک قدم جلو می‌گذارد و گاه قدم خویش را عقب می‌کشد.

* * *

حکم و قاعده در هر کلامی هم که ضرب المثل شده همین است. و بر هر کس که اندک تشخیصی دارد، روشن است. مقاصدی را که مردم در این ضرب المثلها دارند از الفاظ فهمیده

---

۱ ـ البیّان و التّبیین، ۱:۳۰۱ـم

نمی شود بلکه معانی حاصل از مجموع کلام است که به آن مقاصد و اغراض راهنماست. و اگر آن معنائی که غرض گوینده است از لفظ معلوم می شد،دیگر این جمله که می‌گویند: برای فلان مطلب چنین مثل زده‌اند، معنائی نداشت. یعنی لفظ نیست که مثل زده می شود بلکه معنی است. بنابراین وقتی دربارهٔ فرموده رسول اکرم(ص) که: إیّاکُم وخَضراءَالدِّمَن [1]، می‌گوئیم: رسول خدا(ص) خضراء الدمن را مثل زده است برای زن زیبائی که در محیط نامساعد تربیت شده است.مقصود این نیست که پیامبر خدا(ص) لفظ خضراء الدمن را برای آن زن مثل زده است. این سخنی است که هیچ سفیهی گمان و تصوّر آنرا نمی‌کند تا چه رسد به عاقل.

پس با این توضیح آن شک زائل گردید، و کاملاً روشن شد که راه علم به آنچه اثبات و اخبارش در این اقسام سه گانه «کنایه و تمثیل و استعاره» اراده می شود طریق فهم و عقل است نه لفظ. زیرا قصد در این اقسام سه گانه کلام، اثبات معنائی است که آن معنی خود لفظ نیست بلکه معنائی است که بوسیله معنی لفظ و از راه معنی افظ بر آن راهنمائی می شویم، و از طریق آن استنباط می‌کنیم. چنانکه در جملهٔ: هُوکَثیرُ رمادِ القِدر، می بینید که مقصود کلام متوجّه کثرت مهمانداری است، و شما این مطلب را از همین لفظی که می شنوید ادراک نمی‌کنید بلکه به این طریق می فهمید که بوسیلهٔ معنی لفظ بر آن معنی راهنمائی می شوید. چنانکه شرح آن گذشت.

پایان مبحث سوم از فصل سی و هشتم

---

۱ ـ امثال میدانی، ۱: ۲۱ـ کشف الخفاء: ۳۱۹ـ لسان العرب [دمن]ـم

خلاصهٔ مبحث چهارم

از فصل سی وهشتم

رفع شبههٔ کسانی که درباب تفسیر کلام مزیّت را به لفظ داده‌اند
از صفحهٔ ۳۳۹ تا ۳۵۷ کتاب دلائل الاعجاز

یک علّت در مورد کسانی که گمان کرده‌اند اگر کلام بجهت مزیّتی که در معنی آن می‌باشد فصیح است بایستی تفسیر آن هم فصیح باشد این است که به تفسیر لغوی الفاظ توجّه نموده‌اند که بعض الفاظ از جهت معنی لغوی بعض الفاظ دیگررا شرح می‌کند. مثلاً: (شَرجَب) بمعنی (طویل). و گفته‌اند صحیح نیست بگوئیم که درکلمهٔ (شَرجَب) از حیث معنی مزیّتی است که درلفظ (طویل) نیست.

اینها خیال کرده‌اند که این قاعده همان قاعده تفسیری است که مورد بحث ماست. البتّه دربحث ما کلام مفسَّر نسبت به کلام تفسیر فضیلتی دارد زیرا دلالت در مفسَّر دلالت معنی برمعنی است، و در تفسیر فقط دلالت لفظ است برمعنی.

پس لازم است بدانیم که مفسَّر دو دلالت دارد: یکی دلالت لفظ برمعنی، و دیگر دلالت معنائی که لفظ براساس معنی لفظ دیگر برآن دلالت داشته است. و تفسیر فقط یک دلالت دارد: و آن دلالت لفظ است. و این همان سبب مزیّتی است که مفسَّر نسبت به تفسیر دارا می شود، و محال است که قضیه در تفسیر لغوی الفاظ این چنین باشد. زیرا در بحث تفسیر لغوی الفاظ معنی مفسَّر در نزد شنونده مجهول است، و مجهول هم دلالتی ندارد. بعلاوه معنی مفسَّر در تفسیر لغوی الفاظ همان معنی تفسیر است. ومحال است که وقتی معنی واحد است مفسَّر فضیلتی برتفسیر داشته باشد. یعنی نمی شود گفت که معنی (شَرجَب) دلیل است برمعنی (طَویل) بلکه می‌گوئیم شرجب همان معنی طَویل است. درحالی که ما می‌گوئیم: جملهٔ: کَثیرُ رِمادِ القِدرِ، دلالت برمعنی تفسیرش می‌کند. یعنی برمعنی: کَثیرُالقِرىٰ والضِّيافَة.

حال پس از این بیان، آن مزایائی را که برای استعاره و تمثیل وکنایه است، نسبت به کلامی که به همان صورت ظاهر و ساده‌اش بکار رفته است ادراک می‌کنید که در طریق اثبات و ادّعائی است که گوینده دربارهٔ معانی می‌کند نه خود معانی که گوینده در گفتارش به آنها قصد می نماید. یعنی مزیّت درمُکَنّىٰ عَنه قرار ندارد بلکه در اثبات معنی کنایه است برای شخص یا شئ موردنظر. و

اثبات وقتی از طریق کنایه شد مزیّتی دارد که از طریق تصریح آن مزیّت نخواهد بود. زیرا مثلاً کثرت مهمان در لباس کنایه حکم ادّعائی را دارد که همراه با شاهد است. و همین بحث در استعاره و تمثیل به میان می آید.

اینک نمونه ای از استعاره:

فَاَسبَلَتْ لُؤلُؤاً مِن نَرجِسٍ،وَسَقَتْ وَرداً، وعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بِالْبَرَدِ

مرواریدهای اشک را از نرگس چشمان فروریخت، و گل رخسار را به آن آبیاری کرد، و تگرگ دندانها را برلبان عنابگون بفشرد.

علّت جذّابیت ولطافت کلام آن است که دراثبات شدّت،شباهت مزیّتی راافاده کرده است.

نمونهٔ دیگر:

بَدَتْ قَمَراً، ومالَتْ خوطَ بانٍ وفاحَت عَنبَراً، ورَنَتْ غَزالا

(همچون) ماه آشکار شد، و اندام همچون شاخه نرم و نازک او بحرکت آمد (دهانش بوی) عنبر را منتشر ساخت و مانند آهوبچه خرامان خرامان براه افتاد.

شایسته است بدانیم که هرچه درمخفی کردن تشبیه بیشتر کوشش کنیم حسن استعاره زیادتر می‌گردد. چنانکه دربیت زیرملاحظه می نمائیم:

اَثمَرَتْ اَغصانُ راحَتِهِ بِجِنانِ الحُسنِ عُنّابا

شاخه های کف دست او[1]،درباغ حسن وزیبائی، عناب میوه داده است.

پایان خلاصهٔ مبحث چهارم ازفصل سی وهشتم

---

۱ ـ انگشتان او

مبحث چهارم

از فصل سی و هشتم

«وجه استدلال بوسیلهٔ استعاره و کنایه و تمثیل»

حال که فهمیدید فصاحت مربوط به معنی کلام است بایستی به کسانی که به سخن ما اعتراض کردند که گفتیم: (فصاحت وصفی است مربوط به کلام، بلحاظ مزیّتی که در معنی کلام است، و وصف کلام از حیث لفظ مجرّد از معنی نیست)، و آنها هم احتجاج کردند به این صورت که گفتند: وقتی کلامی را توصیف می‌کنیم به اینکه فصیح است اگر این فصاحت بلحاظ مزیّتی است که در معنی کلام است بایستی تفسیر کلام هم مانند خود کلام فصیح باشد بایستی به آنها بگوئیم: خودتان در این مسأله قضاوت کنید، و ما را هم متوجّه سازید. آیا شما چنین فکر می‌کنید که اگر در کلامی استعاره یا کنایه یا تمثیل باشد کلام مزیّتی خواهد داشت که موجب فصاحت باشد یا این‌چنین فکر نمی‌کنید؟ گربگویند فکرنمی‌کنیم چنین چیزی باشد دیگر طرف بحث ما نیستند. و اگر بگویند آری چنین است می‌گوئیم: منشأ این مزیّت چیست؟ آیا این مزیّت در لفظ است یا در معنی؟ اگر بگویند در لفظ است به جهالت افتاده‌اند. زیرا لازمهٔ چنین سخنی آن است که استعاره و کنایه و تمثیل اوصافی متعلّق به لفظ باشند. در حالی که متصوّر نیست مزیّت استعاره و کنایه و تمثیل در لفظ آنها باشد تا بتوان گفت اینها اوصافی مربوط به لفظ اند. و اصلاً این سخنی است بیهوده. زیرا روشن است که کنایه از لفظ به لفظ نمی شود بلکه بوسیلهٔ معنی است که از معنی دیگری کنایه می آورند. و نیز روشن است که لفظ مجرّد از معنی استعاره نمی شود بلکه معنی است که استعاره می شود و سپس لفظ تابع آن می‌گردد؛ بنابه توضیحی که ما در این باب داده‌ایم. همچنین بیهوده است گفته شود که به لفظ مثل زده می شود. یعنی بگوئیم: لفظ جملهٔ: اَراکَ تُقَدِّمُ رجلاً و تُؤَخِّرُ اُخریٰ، را مثل زده‌اند در معنی تردید آن شخص برای بیعت.

امّا اگر بگویند: این مزیّت در معنی است. می‌گوئیم این همان مطلبی است که مقصود ما بوده است. پس شکّ را رها کنید، و از خواب خود بیدار شوید. زیرا این علمی است قطعی و یقینی که تقسیم ما هم به آن منتهی شده است. و هر علمی که این چنین باشد تمام اعتراضهائی که در مورد آن بشود لازمه‌اش حکم قطعی به‌خطا بودن آن‌اعتراضها،و در اشتباه بودن اعتراض کننده است.

منشأ خطا:

امّا این غلط از کجا در افکار این عدّه راه یافته است-که گفته‌اند: اگر کلام بجهت مزیّتی که در معنی آن است فصیح است بایستی تفسیر آن هم فصیح باشد؟

از اینجاست که وقتی به گفتار آنها توجه می‌کنید می بینید کأنّه گفته‌اند: اگر کلامی که در آن کنایه و استعاره و تمثیل است با این خصوصیّت فصیح است لازم است که وقتی هم این معانی در کلام نباشد باز فصیح باشد زیرا تفسیر کنایه این است که خود کنایه را رها کنیم و به مُکَنّیٰ عَنه تصریح نمائیم. و در معنی جملهٔ: هُوَ کَثیرُ رمادِ القِدرِ بگوئیم: اِنَّه کَثیرُ القِریٰ.

همین حکم در استعاره است. زیرا تفسیر استعاره هم این است که استعاره را رها کرده به تشبیه تصریح کنیم. و در تفسیر: رَأَیتُ اَسَداً بگوئیم: رَأَیتُ رَجُلاً یُساوِی الاَسَدَ فِی الشَّجاعَة.

در تمثیل هم موضوع همین است. زیرا تفسیر تمثیل هم این است که متَمَثَّلٌ لَه را ذکر نمائیم، و در تفسیر جملهٔ: اَراکَ تُقَدِّمُ رِجلاً و تُؤَخِّر اُخریٰ، بگوئیم: اِنَّهُ قالَ: اَراکَ تَتَرَدَّدُ فی اَمرِ البَیعَةِ فَتَقول تارةً اَفعَلُ و تارَةً لااَفعَلُ کَمَن یُریدُ الذَّهابَ فی وَجهٍ فَتَریهِ نَفسُهُ تارةً اَنَّ الصَّوابَ فی اَن یَذهَبَ واُخریٰ اَنَّهُ فی اَن لایَذهَبَ فَیُقَدِّمُ رِجلاً و یُؤَخِّرُ اُخریٰ. چنین سخنی خارج شدن از امر معقول است. چه بمنزلهٔ آن است که در مورد «رجل» که برای وصف علّتی منصوب شده است بگوئید: اگر این وصف برای این علّت لازم است با نبودن آن علّت هم بایستی لازم و ثابت باشد.

آنچه عقل اینها را ربوده، و آنها را سرگردان کرده این است که به تفسیر لغوی الفاظ نظر کرده‌اند که بعض الفاظ از جهت معنی لغوی الفاظ دیگر را شرح می‌کند، و چون دیده‌اند وقتی لفظی بوسیلهٔ لفظ دیگر تفسیر می شود، مثلا می‌گویند: «شَرجَب» یعنی (طَویل) صحیح نیست بگوئیم که در لفظ تفسیر شده مزیّتی است از حیث معنی که در لفظ تفسیر نیست[۱]، خیال کرده‌اند این قاعده در تفسیری هم که مقصود و مورد بحث ماست همان است. و البتّه این فکری است غلط که از خود آنها ناشی شده است. امّا بحثی را که ما در آن پیش می رویم کلام مورد تفسیر نسبت به کلام تفسیر مزیّتی را داراست زیرا دلالت در مفسَّر[۲] دلالت معنی است بر معنی، و در تفسیر دلالت لفظ است بر معنی.

و از جمله اموری که در طبعها نفوذ داشته و در عقلها ثابت و راسخ است این

۱ - یعنی: «طویل» که تفسیر «شَرجَب» است، نسبت به شَرجَب مزیّتی ندارد.

۲ - مفسَّر بفتح سین- یعنی کلامی که مورد تفسیر قرار می‌گیرد. ضمناً در این بحث هرجا کلمهٔ مفسَّر بکار رفته است بمعنی اسم مفعول است.

است که: وقتی دلالت بر معنائی اراده می شود، و از تصریح به آن معنی خودداری می‌گردد، و لفظی را که در لغت، فلان معنی را دارد ذکر می‌کنند، و معنی دیگری را قصد می نمایند، و بوسیله این لفظ به آن معنی اشاره می شود و این را دلیل بر آن قرار می دهند کلام با این ترتیب حسن و مزیّتی دارد که اگر چنین عمل نشود، و لفظ بطور صریح ذکر گردد آن حسن و مزیّت را نخواهد داشت.

و این را که من گفتم : سببِ فضیلت مفسَّر نسبت به تفسیر آن است که دلالت در مفسَّر دلالت معنی بر معنی است، و در تفسیر دلالت لفظ است بر معنی هنگامی محقّق است که لفظ مفسَّر دارای معنی معلومی باشد که شنونده آنرا بفهمد، و آن غیر از معنی لفظ تفسیر است حقیقةً و فی نفسه. کما اینکه می بینید معنی لفظ. هُو کَثیرُ رِمادِ القِدر، غیر از معنی لفظ: هُوکَثیرُ القِریٰ، می باشد. و اگر چنین نبود تصوّر نمی شد که در این جمله دلالت معنائی بر معنای دیگر وجود داشته باشد.

حال که این قاعده کلّی را دانستید از این قاعده چنین نتیجه می‌گیریم که: مفسَّر دو دلالت دارد: یکی دلالت لفظ بر معنی و دیگر دلالت معنائی که لفظ بر آن دلالت داشته است براساس معنی دیگر لفظ، و تفسیر فقط یک دلالت دارد و آن دلالت لفظ است. و این فرق همان سبب است که مفسَّر نسبت به تفسیر مزیّتی دارا می شود. و محال است که قضیهٔ مفسَّر و تفسیر در الفاظ لغت این چنین باشد. زیرا در الفاظ لغت معنی مفسَّر در نزد شنونده مجهول است و ممکن نیست مجهول دلالتی داشته باشد. بعلاوه معنی مفسَّر در باب الفاظ لغت همان معنی تفسیر است، و محال است هنگامی که معنی واحد است مفسَّر نسبت به تفسیر فضیلتی داشته باشد. زیرا این فضیلت در بحث ما به این صورت بود که لفظ مفسَّر بر معنائی دلالت کند، آنگاه معنی آن بر معنی دیگری دلالت نماید. و این مطلب با واحد بودن معنی تحقّق نمی یابد و قابل تصوّر هم نیست.

بیان مطلب: محال است گفته شود که معنی «شَرجَب» یعنی کلمهٔ مفسَّر دلیل است بر معنی تفسیر آن، یعنی «طویل». در مقابل گفتار ما که: معنی: کَثیرُ رِمادِ القِدر، دلالت می‌کند بر معنی تفسیرش، یعنی: کَثیرُ القِریٰ، بلحاظ دو امر:

اوّل آنکه، شما فقط وقتی کلمهٔ «شَرجَب» را تفسیر می‌کنید که معنی آن نزد شنونده مجهول است. و ممکن نیست لفظ مجهول دلالتی داشته باشد.

دوم آنکه: مقصود از تفسیری که ما در مورد لفظ «شَرجَب» بوسیلهٔ لفظ«طویل»می‌کنیم این است که به شنونده بگوئیم معنی (شَرجَب) عیناً همان معنی (طویل) است. و چون چنین است نامعقول است که بگوئیم: معنی (شَرجَب) دلالت بر معنی (طویل) دارد. آنچه معقول است این

است که بگوئیم: (شرجب) به همان معنی طویل است. این موضوع را بفهمید و ببینید که غفلت و بیخبری چگونه این قوم را به‌بازی گرفته ، و چگونه به رؤیاهای کاذبی که درخواب دیده‌اند، مشغول شده‌اند. اگر اینها واقعاً خود را به خواب تقلید نمی زدند، و از تنبلی دست باز می داشتند، و بی دقّتی را رها می ساختند، و دلهای خود را آگاه می‌کردند به اینکه در این باب کلامی است که شایسته است بدان گوش فرا دهند مسلّماً می فهمیدند که مطلب چیست. آنگاه از اعتراضات و شبهات خودشان تعجّب می‌کردند. و می دیدند که چگونه از خیالهای پراکنده‌ای پیروی کرده‌اند.

* * *

با این بیانات بطلان و خطای اعتراضهائی که به ما می‌کردند روشن شد. اینک شایسته است بدانید مزایائی را که شما برای استعاره و تمثیل و کنایه نسبت به کلامی که به همان صورت ظاهرش بکار رفته ادراک می‌کنید، و مبالغه‌ای را که در این کلامها احساس می نمائید در خود معانی که گوینده در گفتارش به آنها قصد می‌کند وجود ندارد. بلکه این مزایا در طریق اثبات و ادّعائی است که متکلّم درخصوص آن معانی می‌کند. و شما هم اگر می شنوید که می‌گویند موقعیّت این نوع کلامها آن است که برای معانی مزیّت و شرافت و ارزشی ایجاد می‌کنند، و معانی را در نفوس شنوندگان عظیم جلوه می دهند بایستی دانست که مقصودشان خود آن معناهائی نیست که گوینده با اخبار خود آنها را منظور نظر قرار می دهد، از قبیل معنی مهمانداری، و شجاعت و تردید در رأی و بیعت. بلکه مقصودشان اثبات و تحکیم این معانی است جهت شخص، یا چیزی که برای آن اثبات یا از آن اخبار می شود. بنابراین وقتی برای کنایه نسبت به تصریح مزیّتی قائل می شوند این مزیّت را در معنی مُکَنّیٰ عَنه قرار نمی دهند،بلکه مزیّت در اثبات این معنی است برای شخص یا چیزی که بجهت آن اثبات شده است.

توضیح اینکه: ما می دانیم معانی که از آن می خواهند خبر دهند با کنایه کردن از آن معانی به معانی دیگر، و ترک ذکر الفاظی که در لغت متعلّق به آن معانی است فی نفسه تغییر نمی‌کند. و کیست که شک کند که معانی طول قامت و کثرت مهمانداری با کنایه آوردن از این دو معنی به طول بند شمشیر و کثرت خاکستر زیر دیگ تغییر نمی‌کنند در حالی که اگر فرض کنیم این دو معنی تغییر می‌کنند نتیجه‌اش آن است که کنایه از این دو معنی نباشد بلکه از غیر این دو باشد. البتّه این مطلب را در ابتدای کتاب ذکر نموده و گفته‌ام علّت آنکه اثبات وقتی از طریق کنایه باشد مزیتی دارد که تصریح آن مزیّت را ندارد همین است که وقتی شما از کثرت مهمان به کثرت خاکستر دیگ کنایه می‌کنید در حقیقت کثرت مهمان را همراه با اثبات شاهد و دلیل و آنچه به وجودش یقین است ادّعا کرده‌اید. و این امر البتّه از اثبات کثرت مهمان بدون شاهد و دلیل و

بتنهائی بلیغتر است. زیرا کثرت مهمان در لباس کنایه در حکم ادّعائی است همراه با شاهد. و نیز گفته‌ام اینکه استعاره بلیغتر از حقیقت است سببش آن است که وقتی شما در مورد فردی ادّعا می‌کنید که حقیقةً شیر است این ادّعا بلیغتر و در مساوی نمودن آن فرد با شیر در شجاعت قویتر است. زیرا محال است کسی از جنس شیر باشد و در عین حال فاقد شجاعت شیر باشد.

قاعده در تمثیل هم چنین است. یعنی وقتی می‌گوئید: اَراکَ تُقَدِّمُ رِجلاً و تُؤَخِّرُ اُخریٰ، این کلام در اثبات تردید بلیغتر است از اینکه بگوئید: اَنتَ کَمَن یُقَدِّمُ رِجلاً و یُؤَخِّرُ اُخریٰ.

البتّه ممکن است در ذهن کسی خطور کند و بگوید: حقّ آن است که مزیّتی که بلحاظ استعاره در کلام پدید می آید این مزیّت، در معنی مورد اثبات (در مُثبَت) ظاهر شود نه در خود اثبات. بدین معنی که شما می‌گوئید وقتی ما در استعاره نظر می‌کنیم می بینیم استعاره ابلغ است از آن جهت که بر قوّت وجه شبه دلالت می‌کند. و این قوّت شباهت به جائی می رسد که گوئی مشبّه از مشبّهٌ به در معنی وجه شبه تمیز داده نمی شود، و وقتی مطلب چنین شد مزیّتی که بلحاظ این استعاره پدید آمده‌است در وجه شبه پدید آمده و نتیجةً مزیّت در معنی مورد اثبات خواهد بود نه در خود اثبات. جواب گوئیم: البتّه اقتضای استعاره همین است که وجه شبه را تقویت کند؛ حتّی به درجه‌ای که مشبّه از مشبّهٌ به تمیز داده نشود. امّا این امر موجب مزیّت نیست. زیرا اگر موجب مزیّت باشد حقّ آن است که وقتی آنرا بطور صریح ذکر می‌کنید و مثلاً می‌گوئید: رَأَیتُ رَجُلاً مُساوِیاً لِلاَسَدِ فِی الشَّجاعَة وبحَیثُ لَولا صُورَتُهُ لَظَنَنْتَ اَنَّکَ رَأَیتَ اَسَداً، همان مبالغه و مزیّتی را احساس کنید که از جمله رَأَیتُ اَسَداً، احساس می‌کردید در حالی که بر هر عاقلی روشن است که مطلب چنین نیست و چنان احساسی وجود ندارد.

حال اگر کسی بگوید که: این مزیّت از جهت مساوی بودن آن شخص با شیر در شجاعت در جملهٔ: رَأَیتُ اَسَداً، از طریق معنی معلوم می شود. و در جملهٔ: رَأَیتُ رَجُلاً مُساوِیاً لِلاَسَدِ، از طریق لفظ. گوئیم: ما در صفحات گذشته بیان کردیم که محال است موقعیّت معنی فی نفسه با کنایه آوردن از آن معنی به معنی دیگر تغییر یابد. و متصوّر نیست که معنی بلندی قامت با کنایه آوردن از آن به بلندی بند شمشیر تغییر نماید. و معنی کثرت مهمان با کنایه کردن از آن به کثرت خاکستر تغییر کند. همان طور که این موضوع متصوّر نیست مساوی بودن آن مرد هم با شیر در شجاعت با کنایه آوردن ازآن تغییر نمی یابد . و دلیل مطلب هم آن است که او را شیر معرفی می‌کنید. حال به بیت زیر توجّه کنید:

فَاَسبَلَتْ لُؤلُؤاً مِن نَرجِسٍ، وسَقَتْ وَرداً، وعَضَّتْ عَلَی العُنّابِ بِالبَرَدِ[1]

---

۱ ـ از وأواء و دمشقی[ابوالفرج محمدبن احمد غسّانی] از شعرای قرن چهارم هجری. دیوان شاعر: ۸٤ـم

مروارید اشک را از نرگس چشمانش فرو ریخت، و گل رخسارش را بدان آبیاری کرد، و با دندانهای سپید تگرگی خود عنّاب لبش را بفشرد.

ملاحظه می‌کنید که بیت فوق به شما این مطلب را افاده کرده که اشک از شباهت به مروارید، و چشم از شباهت به نرگس هیچ نوع نقص و محرومیتی ندارد. بنابراین حسن و لطافتی را که در این بیت احساس می‌کنید، نشاط و جنبشی را که از این بیان می یابید تنها جهتش آن است که معنی را این گونه به شما افاده کرده است. یعنی شما می توانید این معنی را بطور صریح هم بیاورید و بگوئید: فَأَسْبَلَتْ دَمعاً كَأَنَّهُ لُؤلُؤٌ بِعَيْنِهِ مِن عَينٍ كَأَنَّهَا النَّرجِسُ حَقِيقَةً. ولی با این عبارت، دیگر از آن حسن و لطافت مطلقاً چیزی احساس نخواهید کرد.

پس بدانید علّت آنکه بیت فوق شما را جذب کرده و در روح شما نشاطی پدید آورده این است که در اثبات شدّت شباهت مزیّتی را به شما ارائه کرده، و در بیان آن وجد خاصّی را برای شما ایجاد نموده است که در طبع هر انسانی این حالت فطری هست که از این طرز بیان نشاط می یابد، و در نفس خود اهتزازی احساس می نماید. قاعده در نظائر این بیت هم همین است. چنانکه ابونواس گوید:

تَبكي فَتُذرِي الدُّرَّعَن نَرجِسٍ وتَلطِمُ الوَردَ بِعُنّابِ[1]

می‌گرید و مروارید از نرگس چشم فرو می ریزد، و با انگشتان عنّابگونه خویش به چهرهٔ گلگونش می زند.

و نیز گفتار متنبّی:

بَدَتْ قَمَراً و مالَتْ خُوطَ بانٍ و فاحَتْ عَنبَراً وَرَنَتْ غَزالا[2]

همچون ماه آشکار شد، و مانند شاخه نرم و باریک درخت بان حرکت کرد. بوی خوش دهانش چون عنبر است، و راه رفتنش همانند غزال.

• • •

از خصوصیّات استعاره آن است که هر چه در مخفی کردن تشبیه بیشتر سعی کنید حسن آن بیشتر می شود، تا آنجا که استعاره بسیار جالب و کم نظیر آن است که کلام طوری تألیف شده باشد که اگر بخواهید تشبیه را ظاهر و آشکار سازید کلام شما بصورت جمله‌ای بیمعنی و سبک درمی آید که طبع از آن کراهت دارد، و گوش آنرا نمی پذیرد.

نمونهٔ آن بیت ابن معتزّ است:

---

۱ ـ دیوان شاعر: ۲۴۲ـم

۲ ـ دیوان شاعر(شرح واحدی): ۲۱۷ـ از قصیده‌ای در مدح بدربن عمّارـم

أثــمــرَتْ أغصــانُ راحَــتِــهِ بِــجِــنــانِ الــحُــسنِ عُــنّــابــا

شاخه‌های دستش در باغهای حسن میوهٔ عنّاب داده است[۱].

ملاحظه کنید، اگر شما خود را مجبور نمائید که تشبیه را آشکار بیان دارید ناگزیر می‌گوئید: أثْمَرَتْ أَصابِعُ يَدِهِ الّتی هِیَ كَالاَ غصانِ لِطالِبِي الحُسنِ شِبهَ العُنّابِ مِن أطرافِها المَخضُوبَةِ. و این عبارتی است که بی ارزش بودن و سبکی آن آشکار است. و به سبب همین نکته است که تأثیر کلمهٔ «عنّاب» در این بیت بهتر است از تأثیر آن در بیت ابونواس که گفته بود: عَضَّتْ عَلَى العُنّابِ بِالبَرَدِ. زیرا اگر تشبیه را در بیت ابونواس آشکار کنیم قبح آن باندازه‌ای نخواهد شد که در بیت ابن معتزّ بخواهیم تشبیه را اظهار نمائیم. یعنی اگر بگوئید: و عَضَّتْ عَلىٰ أطرافِ أصابِعَ كَالعُنّابِ بِثَغرٍ كَالْبَرَدِ، کلامی خواهد شد که مانندش را دیگران در گفتار خود بکار می برند، اگر چه بی ارزش و ناچیز باشد. این موضعی است که راز آن تنها برای کسی آشکار می شود که طبعی وقّاد و قریحه و ذوقی فروزان دارد.

البتّه در استعاره نکات علمی فراوان، و معانی لطیف، و اقسام دقیقی وجود دارد که به خواست خدای تعالی در جای دیگر راجع به آنها بحث خواهیم کرد.

ناگفته نماند، ما همان هنگام که به جواب اعتراض مخالفان (که می گفتند: اگر کلام بلحاظ مزیّتی که در معنی آن می باشد فصیح است باید تفسیرش نیز فصیح باشد) پرداختیم، گفتیم که کلام فصیح دو قسم است: قسمی که مزیّت در آن به لفظ نسبت داده می شود. و قسم دیگر که مزیّت در آن به نظم منسوب است. و دلیلهائی هم درخصوص قسم اوّل آوردیم که هر عاقلی در آن تأمّل کند هیچ شکّی در بطلان اعتراض آنها برایش باقی نمی ماند. یعنی اعتراضی که سخت به آن چسبیده بودند و می‌گفتند: اگر کلام بلحاظ مزیّتی که در معنی آن می باشد فصیح است لازم است تفسیرش نیز مثل آن فصیح باشد. و البتّه این اعتراض آنها نوعی بیخردی و بیباکی در مجادلات است.

امّا در مورد قسمی که مزیّت در آن به نظم منسوب می شود: اگر اینها گمان دارند اعتراضشان که به آن فریفته شده‌اند موجّه است اعتقادشان بسیار عجیب، و جهالتشان هم در این باب عجیبتر است. زیرا نظم همان‌طور که بیان کردیم عبارت از منظور کردن مقاصد نحوی و احکام و فروق و

۱- دست لطیف محبوب را به درخت شاخه‌دار، و اندام زیبایش را به باغ، و سرانگشتان حنائی رنگش را به عُنّاب تشبیه نموده است.

دیوان شاعر [ط، عراق]: ۳۵- مطلع قصیده چنین است:

جـــاءَ هـــذا الــلّــيــلُ أو آبـــا وقـــراک الـــهَـــمُّ أوصـــابـــا

وجوه آن، و عمل به قوانین و اصول اینْ علم است. و مقاصد نحوی هم معانی الفاظ نیست که تصوّر شود تفسیر دارد.

حاصل کلام: نظم، عبارت از این است که مثلاً بگوئیم: در آیهٔ شریفهٔ: الحمد لله رب العالمین، کلمهٔ (اَلحَمد) مبتدا و (لِلّه) خبر و (رَبّ) صفت است برای اسم خدای تعالی و مضاف است به (العالمین)، و (اَلعالَمین) مضاف الیه است و «اَلرَّحمنِ الرَّحیم» هر دو صفت اند برای (رَبّ) و (مالِکِ) نیز صفت است برای «رَبّ» و مضاف است به «یَوم» و «یَوم» مضاف است به «اَلدّین». همین طور «اِیّاکَ» ضمیری است که در محلّ اسم می آید وقتی که اسم منصوب است. یعنی اگر «الله» را بجای آن ذکر می‌کردیم می‌گفتیم: اَللهَ نَعبُدُ (به نصب «اَللهَ»). و نیز فعل نَعبُدُ فعلی است که مقتضی معنی نصب است در کلمهٔ «الله». و به همین ترتیب جملهٔ: ایّاکَ نَستَعین، که عطف است بر جملهٔ: اِیّاکَ نَعبُدُ، بوسیلهٔ «واو» و کلمهٔ «اَلصِراط» مفعول است و «اَلمُستَقیم» صفت «اَلصِراط» است، و «صِراطَ الَّذینَ» بدل است از «اَلصِراطَ المُستَقیم[1]»، و جملهٔ «اَنْعَمتَ عَلَیهِم»، صله است برای «اَلَّذینَ» و «غَیرِالمَغضوبِ عَلَیهِم» صفت است برای «اَلَّذین»، و کلمهٔ «اَلضّالّین» معطوف است بر کلمهٔ «اَلمَغضوبِ عَلَیهِم.».

حالا شما فکر کنید آیا ممکن است تصوّر کرد که در این معانی و مطالب مذکور معانی لفظ وجود داشته باشد؟ آیا مبتدا بودن «اَلحَمد» معنی لفظ «الحمد» است؟ و یا صفت بودن (رَبّ) و مضاف بودن آن به کلمهٔ (اَلعالَمین) معنی لفظ «رَبّ» است؟

ممکن است بگوئید: اگرچه این معانی همان معانی الفاظ نیست ولی در هر حال این معانی و مقاصد از ترتیب الفاظ و از اعراب آنها فهمیده می شود. یعنی بوسیلهٔ رفع (دال) در کلمه (الحمد) فهمیده می شود که این کلمه مبتدا است، و بوسیلهٔ جرّ (باء) در کلمهٔ (رَبّ) معلوم می‌گردد که این کلمه صفت است، و از حرف (یاء) در کلمهٔ (اَلعالَمین) دانسته می شود که این کلمه مضاف الیه است. و به همین قیاس در تمام کلمات.

جواب گوئیم: خود ترتیب لفظ که لفظ نیست. اعراب هم اگرچه لفظ است ولی نمی شود تصوّر کرد که اینجا دو لفظ در کلام است و هر دو علامت اعراب اند، آنگاه یکی از آن دو تفسیر

---

۱ - بهتر است جملهٔ: صِراطَ الّذینَ اَنعمتَ عَلَیهِم، را عطف بیان بگیریم. زیرا مقصود اساسی راه انبیا و مُنعَمٌ عَلَیهِم، نیست تا در نتیجه جمله بدل باشد. توضیح آنکه: بدل جائی می آید که مُبدَلٌ مِنه مقدمه و زمینه باشد و بدل اصل مقصود. ولی در عطف بیان معطوف علیه اصل مقصود است. چنانکه در اینجا هم راه مستقیم و استقامت در راه اصل مقصود است نه راه مُنعَمٌ عَلَیهِم که عبارت است از راه انبیا و صدّیقان و شهدا و صالحان. یعنی مضمون آیهٔ شریفهٔ: اولئکَ الَّذینَ اَنْعَمَ الله عَلَیهِم مِنَ النَّبیّینَ والصّدیقینَ والشُّهَداءِ وَالصّالِحینَ...

دیگری است[۱].

بیش از این گفتگو کردن در این باب از سبکی فکر است. زیرا مطلبی است که عاقل با یک نظر ساده آنرا می فهمد. و هر کس که برای اوّلین بار آنرا بشنود و متوجّه آن نشود شایسته نیست که طرف بحث ما باشد.

* * *

اینک بازگردیم به موضوع مورد بحث خودمان: حاصل آنکه این موضوع و این عقیده که فصاحت صفتی باشد برای لفظ از حیث آنکه لفظ است و نطق زبان کاملاً از هر جهت باطل شد. و چون صورت حال و خلاصهٔ کلام این است، و شما هم ندیدید که این قوم در مطلبی از مطالبی که ما توضیح دادیم تفکّری کنند، و اصلاً به ذهن خودشان این مطالب را خطور ندادند،پس برای ما معلوم می شود که اینها در موضوع مورد بحث از طریقش وارد نشده اند، و مسأله را از محلّ و منبعش تحقیق نکرده اند، و برای نیل به این مقصد از راهش نرفته اند. فقط در نفوس خود خیال کاذبی را وارد ساخته اند و بیش از این کاری نکرده اند. در حقیقت از جهتی که قرآن به همان جهت معجز است، و از آن خصوصیّت و وصفی که بواسطهٔ آن قرآن از کلام مخلوق جدا می شود اعراض کرده اند، و در این باب سخنی نگفته اند که عقده های قلب انسانی را که در شکّ است شفا بخشند، و بر علمی دلیل باشند، و در فهم مطالبی که منظور نظر قرار داده اند راهی باز کنند.

و بدان که اگر شخص عاقل به این دلالتها توجّه کند وبوضوح آنها را دریابد بعید می داند که کسی در خصوص فصاحت گمان کند فصاحت صفت لفظ است بطور صریح. و قسم به جان خودم که مطلب بایستی چنین باشد. ولی ما مشاهده می‌کنیم که عدّه‌ای سرسختی می‌کنند، و حکم قطعی می دهند که معانی مزایای اضافی نمی‌گیرند و تنها الفاظ است که معنی اضافی دارا می شوند. امّا اگر بخواهند بگویند الفاظ و در عین حال مقصودشان الفاظ نباشد بلکه مقصودشان معانی لطیفی باشد که از آن الفاظ فهمیده می شود حقّ آن است که مطلب را از همان جمله خودشان که مقصود آنها را بیان می‌کند تبعیّت نمایند، و متوجّه باشند که با الفاظ نوعی معنی را منظور کرده و غرض آنها مفهوم خاصّی است.

و امّا موضوع نظم: در اینکه نظم همان منظور نمودن مقاصد نحوی فیمابین کلمات است، و به این طریق است که: ابتدا معانی را در نفس خود مرتّب می‌کنید، آنگاه براساس ترتیب معانی الفاظ را در نطق مقابل آن می آورید، و اگر الفاظ از این مقاصد نحوی خالی باشند دیگر تصوّر نمی شود

۱- یعنی قابل تصوّر نیست که بگوئیم اعراب و لفظ هر دو موقعیّت کلمات را تعیین می‌کنند. بلکه اعراب است که موقعیّت کلمات را معیّن می نماید. پس مزایا متعلّق به نظم و ترتیب است نه مربوط به اعراب.

که در آنها نظم و ترتیبی باشد، این موضوع در نهایت قوّت و آشکاری است. با این وصف کسانی را می‌بینید که در امر لفظ زبان به سخن گشوده‌اند، و خواسته‌اند نظم کلام را فقط در الفاظ قرار دهند. و به همین جهت ملاحظه می‌کنید شخصی را که می‌بیند و می‌دانـد، انسان وقتی می‌تواند الفاظی مرتب شده را بیاورد که قبلاً در معانی آنها فکر کند، و آنرا در نفس خود منظّم سازد، بنابر قوانینی که معلوم کردیم، امّا وقتی اورا خوب مورد دقّت قرار می‌دهید می‌فهمید که بحقیقت امر پی نمی‌برد، و فقط به حال شنونده توجّه می‌کند. و چون می‌بینید که معانی در نفس او بطور مرتّب جای نمی‌گیرد مگر پس از آنکه الفاظ در گوش او بطور مرتّب جای گیرد حال خودش را فراموش می‌کند، و حال کسی را ملاک قرار می‌دهد که کلام را از او می‌شود. علّت این امر کوتاهی همّت، و کمی توجّه، و ترک دقّت، و انس به تقلید است. و روشنی دلالت هم برای کسی که در آن تأمّل نکند سودی ندارد. ولی صبح سپید سرانجام افق را از روشنی خود پرخواهد کرد؛ هر چند آن کس که خواب است، و پلکهای چشم خویش را روی هم گذاشته است صبح را نبیند[1].

ooo

بایستی دانست: در دنیا هیچ علمی را نخواهید یافت، چه قدیم و چه جدید، که مطلب فوق به این صورت که در علم فصاحت و بیان جریان یافته است در آن علم جریان داشته باشد. در مورد قدیم آن این است که: شما هریک از انواع علوم راملاحظه کنید.وقتی در گفتار متقدّمان که عدّه‌ای را تعلیم داده‌اند تأمّل نمائید می‌بینید که در آن، توضیح و تعبیر بیش از اشاره گوئی است، و تصریح بر تلویح و کنایه غلبه دارد.امّا این مطلب در علم فصاحت درست بعکس است. زیرا وقتی شما گفتار دانشمندان این علم را می‌خوانید تماماً یا قسمت زیادی از آنها بصورت رمز و کنایه و تعریض است و مقصود را به اشاره بیان می‌کنند، آن هم از طریقی که مقصود را تنها کسی درمی‌یابد که سریع‌الانتقال و دقیق النّظر باشد، و کسی می‌فهمد که برای فهم مقصود از سرچشمه طبع خود از هوش سرشاری بهره‌مند است که با کمک آن در ادراک معانی غامض قدرت دارد، و با آن هوش و ذکاوت به نکات پوشیده کلام پی می‌برد. حتّی این علمای فنّ ناراحت می‌شوند، و چهرهٔ آنها سخت در هم می‌گردد از اینکه رخسار مقاصد آنها گشوده و بی‌نقاب، و اندام معانی آنها سینه‌باز باشد. گوئی آشکارا کردن معانی را ممنوع می‌شمارند، و لذا ذکر آنها را جز به طریق کنایه و تعریض نامطلوب می‌دانند.

---

۱ ـ چنانکه شاعر گوید:

مـاضَرَّ شمسَ الضُّحیٰ فی الأفـق طـالِعةً　　　أن لایـَریٰ ضَـوءَهـا مَـن لَـیسَ ذابَصَـرِ

و امّا جدید آن: ما در مورد هیچ یک از علوم ندیدیم که عقلا خود را راضی کنند به این که کلام قدما را حفظ و نگهداری کنند، و آن را بصورت درس و بحث میان خود مطرح کنند، بی آنکه بجهت آن علم مطلبی را بفهمند، و بوسیلهٔ آن علم بر هدف صحیحی آگاه شوند، که اگر دربارهٔ آن علم از آنها سؤال کنند بتوانند توضیح و تفسیر نمایند. هیچ علمی را این چنین نمی بینید جز علم فصاحت. زیرا شما طبقاتی از این گروه را ملاحظه می‌کنید که الفاظ و عباراتی را از قدما میان خود ردّ و بدل می‌کنند بی آنکه برای آن الفاظ و عبارات اصلاً هدف و مقصودی را ادراک نمایند، یا بتوانند در مورد آنها طرف سؤال قرار گیرند که تفسیر صحیحی جهت آنها بیان دارند.

از نمونه های بسیار نزدیک این است که می بینید وقتی در باب مزیّت کلامی نسبت به کلام دیگر بحث می‌کنند می‌گویند: فلان کلام دارای جزالت لفظ است. و وقتی در برتری نظم کلامی نسبت به نظم دیگر صحبت می‌کنند می‌گویند: این کلام چون بطریق و شکل مخصوصی بیان شده است دارای جزالت است. امّا جائی را نمی بینید که خود جزالت را تفسیر کنند. در مورد طریق و شکل مخصوص هم چیزی می‌گویند که شنونده را نتیجه ای حاصل نمی‌گردد.و حال آنکه در کتب بلغا راجع به انواع کلام می خوانند که در آنجا لفظ را به اوصافی توصیف کرده‌اند که معلوم می دارد این اوصاف از حیث آنکه لفظ است و نطق زبان و آهنگ و صدای حروف است ارتباط و برگشتی به خود لفظ ندارد. مثلاً می‌گویند: فلان لفظ متمکّن است و تزلزل در آن نیست، و محلّ آن هم در کلام تناسب دارد. یا می‌گویند: این لفظ خوش ترکیب، و ریخت و ساختش درست است و اضافه‌ای در آن از جهت معنایش وجود ندارد. و یا مانند این جمله که می‌گویند: از حقوق لفظ آن است که مطابق معنی باشد. یعنی نه بر قامت معنی زیادت کند و نه از آن ناقص و کوتاه آید. چنانکه شخصی در وصف یکی از رجال بلاغت گفته است: الفاظ او قالب معانی است.

اینها عباراتی است که در آن لفظ را تعریف و تمجید کرده‌اند. و امّا آنجا که لفظ را مورد مذمّت قرار داده‌اند گفته اند: این لفظی است پیچیده. تعقیدش معنی را مستهلک و محو کرده است. و امثال این جملات. ولی به خاطر آنها نیامده است که در مورد مطالبی که گفته اند لازم است معنی و هدفی منظور گردد، و فایده‌ای بر آن معلوم شود. و فکر و اندیشه ای در آن بکار افتد، و بطور کلّی در این باب اعتقاد حاصل کنند و حداقلّ معتقد شوند کلامی وجود دارد که حمل آن بر ظاهرش صحیح نیست، ومراد از لفظ درآن نطق زبان است، و قبول کنند که توصیف لفظ به اینکه متمکّن است یا متزلزل توصیفی است محال. بلکه لفظ وقتی به متمکّن یا متزلزل توصیف می شود که در مکانی بتواند ثبات پیدا کند و حال آنکه الفاظ حروفی هستند که حرفی از آنها وجود نمی یابد،مگر آنکه حرف ما قبل آن از میدان نطق خارج شود. و

اینکه می‌گویند متمکّن یا متزلزل وصفی است تماماً متعلّق به کلمه نه مربوط به حرفی از حروف کلمه. و اگر درباب حروف کلمه صحیح باشد که بگوئیم: این حروف بوسیلهٔ مجموع کلمه باقی می‌مانند،باز هم این موضوع در مورد کلمه محال است. زیرا شئ تنها در آن مکان که وجود می‌یابد متمکّن یا غیر متمکّن می‌شود، و مکان حروف هم فقط حلق و دهان و زبان و دو لب است. پس اگر در توصیف حروف صحیح باشد که بگوئیم متمکّن شده است یا متزلزل،این تمکّن و آن تزلزل در مکانهای حروف یعنی حلق و دهان و زبان و دو لب خواهد بود.

و نیز می‌گویند: فلان لفظ لفظی است که از معنایش فزونی ندارد. این هم سخنی است بیهوده که بگوئیم مراد از این وصف، لفظ باشد. زیرا در اینجا اسمی یا فعلی یا حرفی وجود ندارد که به معنی آن اضافه شود یا از آن کم شود. و چگونه ممکن است در حالی که امکان ندارد بگوئیم الفاظ براساس معانی وضع شده‌اند. و اگر معانی مستفاد از جملات را ملاک قرار دهیم باز مطلب همین است. زیرا در اینجا جمله‌ای از مبتدا و خبر یا فعل و فاعل نیست تا بوسیلهٔ آن جمله اثبات یا نفی حاصل شود،کاملتر یا ناقص‌تر از آنچه با جمله دیگر حاصل می‌شود. بلکه فزونی لفظ از معنی این است که دلالت را بوسیلهٔ معنائی بر معنائی اراده کنیم، آنگاه در میان آن شیئی را داخل کنیم که در معنی مدلول علیه احتیاجی به آن نیست. و همین قاعده است در باب ساختمان و سبک و ترکیب جمله و نظائر اینها که امکان ندارد در هیچ یک از اینها لفظ مراد باشد از حیث آنکه لفظ است. اگر راست مطلب را بخواهید: نظری را در دنیا نمی‌بینید که شگفت‌آورتر باشد از نظر عدّه‌ای که نسبت به لفظ دارند، و نخواهید یافت فساد رأیی را که تا این حدّ با نفوس آمیخته و در آنها نفوذ کرده و سخت مستحکم شده باشد بطوری که یکی از طبایع آنها گشته باشد، این عجیبترین فساد رایی است که عدّه‌ای درباب لفظ دارا شده‌اند. و این رأی هم مانند خوی و ملکه‌ای در آنها راه یافته است. و بحدّی قوت یافته که نمی‌توانند آنرا رها کنند. و وقتی که در این باب با آنها مباحثه و مناظره می‌شود گوئی از نفسهاشان تعلیم می‌گیرند، و از عقلهاشان رخ پنهان می‌کنند، و میان آنها و سخنانی که می‌شنوند حائلی پدید می‌آید که مانع است از اینکه آنها خودشان دارای فکر ورأیی باشند. چنین تصوّر می‌شود که در شنیدن گوشی دارند همچون در، و گوشی دیگر چون دروازه. لذا از این گروه تنها نفوسی را می‌بینید که ترک اندیشه و تأمّل را خوی و عادت خود ساخته‌اند، و پیوندشان را با تنبلی و سستی سخت محکم بسته‌اند. و به همین جهت است که اینها با این گمراهیها فریب می‌خورند، و از تحصیل حقایق دور می‌شوند، و خود را با دست خود به شبهه می‌افکنند، و بجانب سخنان ظاهر فریب بسرعت روی می‌آورند.

کمیِ دقّت و تأمّل این قوم به جائی رسیده است که عدّه‌ای از آنها چون دیده‌اند در کتابهای

تصنیف شده در لغت، بطور شایع الفاظ مفرد را بـه فصاحت توصیف مـی‌کنند، و دیـده‌انـد کـه ابوالعباس ثعلب کتابش را به نام «الفصیح» نامیده است [با اینکه در آن کتاب جز لغت و الفاظ مفرد چیز دیگری نیاورده است]، و محال است که وقتی گفته می شود کلمهٔ «شَمَع» به فتح میم از کلمهٔ «شَمْع» به سکون میم افصح است این مطلب بجهت معنی شمع باشد زیرا فتحهٔ میم در معنائی که شمع به آن نامیده شده است اصلاً اثری ندارد. چون دیده‌اند جریان چنین است لذا در دل آنها این گونه راه یافته که در مورد وصف به فصاحت، هر جا و در هر کلمه‌ای باشد بگویند که فصاحت اصلاً ارتباط و برگشتی به معنی ندارد، و فقط وصف لفظ است فی نفسه و از حیث آنکه جاری بر زبان می‌شود. ولی نفهمیده‌اند که این معنی در وصف به فصاحت، دربحث لغت صحیحتر و در استعمال فصحا رایجتر است. یا این طور بگوئیم که: این معنی به معیارهای لغت و قواعدی که وضع کرده‌اند جاری شده است. و معنی فصاحت در اصل لغت همان آشکار کردن و پرده برداشتن از چهرهٔ معانی است، به دلیل گفته خودشان که می‌گویند: فَصیحٌ و اَعجَم، و یا می گویند: اَفصَحَ الاَعجَمیُّ ـ و ـ فَصُحَ اللَّحّان[1]. و اَفصَحَ الرَّجُل بِکذا[2].

اگر توصیفی که اینها برای کلمات مفرد بعنوان فصاحت آورده‌اند بجهت وصفی بود متعلّق به کلمات از حیث آنکه الفاظ اند و جاری بر زبان، پس هرگاه کلمه‌ای باشد که در مورد آن گفته شود این کلمه فصیح است بنابر صفتی که در لفظ است لازم می آمد هر کلمه که به این وصف یافته شود وجوباً فصیح باشد. و حتّی لازم می آمد که اگر: فَقِهتُ الحدیثَ[3] به کسر قاف افصح باشد تا به فتح، هر فعلی هم که بر وزن مانند آن است کسر در آن افصح از فتح باشد.

امّا درخصوص تعریفی که ثعلب در کتاب خود آورده است که: فلان لفظ افصح است زیرا در آن حرفی وجود ندارد که در لفظ فصیحتر از آن وجود داشته باشد. مثلاً «وقفت» افصح است از «اوقفت» آیا در این باره چه می‌گوئید؟ آیا فکر می‌کنید واو و قاف در کلمه وقفت چون همزه همراه ندارد فضیلتی را دارا شده و بلحاظ این فضیلت لزوماً فصیحتر شده است؟ اگر چنین است همین عقیده کافی است که شخص را به طریق منحرف و باطل سوق دهد.

خلاصهٔ کلام: اینکه می‌گوئیم «فصاحت» ناچار بایستی معنائی داشته باشد قابل ادراک و قابل تعریف، اگر می‌گویند این معنی وصفی است در الفاظ کلمات مفرد خوب است ما را هم به آن راهنمائی کنند. آنرا دقیقاً نشان دهند و کاملاً مشخّص نمایند.

---

۱ ـ لَحّان: خطا کننده در خواندن و حرکات کلمات.

۲ ـ یعنی: شخص جاهل به قواعد عربی قدرت فصاحت یافت و نظم سخن را روشن و نیکو گردانید.

۳ ـ نَقِهَ الحَدیثَ، یعنی مطالب را فهمید. مثلاً می‌گویند: فلان لاینقه ولایفقه. ش

از روشنترین موضوعاتی که بر کمیِ دقّت مخالفانِ ما دلالت می‌کند این است که هر کس در هر کتابی که بحث فصاحت در آن می شود تأمّل نماید شبهه‌ای نمی‌کند که استعاره عنوانی است که لفظ بجهت آن فصیح شمرده می شود، و مجاز هم از این قبیل است. ایجاز هم از موضوعات مهمی است که برای لفظ موجب فصاحت می‌گردد. و شما می بینید که مخالفان ما این مطلب را بر زبان می آورند و به آن هم تکیه می‌کنند ولی متوجّه نمی شوند که ایجاب و اثباتشان به اینکه فصاحت متعلّق به لفظ است بوسیلهٔ همین معانی[۱]، اقراری است به صحت گفتار ما، و همان مطلبی است که ما آنها را بدان دعوت می‌کنیم، و می‌گوئیم: لفظ فصیح است بلحاظ معنای آن.

***

اینها درباب استعاره هم از موضوعی که ما گفتیم غفلت کرده‌اند. یعنی ما گفتیم که مستعار در حقیقت معنی لفظ است و لفظ تابع است از آن جهت که ما نمی گوئیم : رَأَیتُ اَسَداً [درحالی که انسانی راقصد می‌کنیم] مگر براین اساس که ادّعا می‌کنیم حقیقةً شیری را دیده‌ایم زیرا او را طوری معرّفی می نمائیم که گوئی در قوّت و جرأت با شیر فرقی ندارد . اینها اگرچه از گفتار ما غفلت کرده‌اند ولی در هرحال نمی توانند استعاره را وصفی بدانند متعلّق به لفظ از حیث آنکه لفظ است، با آنکه معتقدند وقتی شما می‌گوئید: رَأَیتُ اَسَداً، نام شیر را به فرد انسان نقل داده‌اید. یا آن فرد انسان را در معنی شجاع بطور ساده وبدون نشان معرّفی کرده‌اید. با این ترتیب آیا شما فکر می‌کنید که لفظ اسد چون از حیوان درنده به فرد انسانی نقل داده شده‌است بصورت مشبّه به آیا این نقل در آهنگها و تلفظ حروف آن وصفی را پدید آورده که بجهت آن وصف کلمه اسد فصیح شده است؟

بعلاوه، نوعی استعاره داریم که در آن بهیچ‌وجه صحیح نیست مستعار لفظ باشد. و استعاره صحیح نیست جز آنکه برمعنی واقع شود. نمونهٔ آن کلمهٔ «یَد» است در بیت لبید:

وغَـداةَ ریـحٍ قَـد کَشَـفـتُ وقِـرَّةٍ   اِذ أصبَحَتْ بِیَدِالشِّمالِ زِمامُها[۲]

توضیح آنکه: در اینجا چیزی وجود ندارد که گمان شود شاعر کلمهٔ «یَد» را به آن تشبیه کرده‌است تا درنتیجه لفظ (یَد) برای آن مستعار باشد. همچنین دربیت مذکور چیزی وجود ندارد که تصور شود تشبیه به زمام شده‌باشد. بلکه مقصود شاعر این بوده که باد شمال رابنابر طبیعت و کیفیّت گردش آن در هنگام صبح تشبیه به انسانی کند که در دستش مهارشتری است، و بنابرمیل خود آن

۱ ـ مقصود از معانی: استعاره و کنایه و... مجاز است.

۲ ـ در روایت دیگری «قداصبحت» آمده است. ش.این بیت را در فصل ۳۸ـ مبحث سوم، با ترجمه و شرح آورده‌ایم از معلّقهٔ شاعر، دیوان، : ۳۱۵ـم

حیوان را به هرجانب می‌گرداند. و چون شاعر این معنی را خواسته است برای باد شمال دستی قرار داده و برای صبح زمامی. من این مطلب را تمام و کمال قبلاً شرح داده‌ام.

البته این نوع استعاره، در ایجاب وصف فصاحت برای کلام کم از نوع اول نمی باشد بلکه این نوع اخیر در اقتضائاتی که دارد قویتر است، و در محاسنی که با آن ظاهر می شود، و صوری که بسبب این نوع استعاره برای معانی پدید می آید جالبتر و جذابتر است. اگر بخواهید به این مطالب که موقعیّت آنرا برای شما بیان کردم آگاهی بیشتری حاصل نمائید به این جمله توجّه کنید که گوید: سَقَتْهُ کَفُّ اللَّیلِ اکؤسَ[1] الکَرَیٰ.[2]

برهیچ عاقلی پوشیده نیست که گوینده این جمله نخواسته است چیزی را تشبیه به کف دست کند. و در کلمهٔ «اکؤس» هم این مطلب را قصد نکرده است. لکن چون معمول این است که می‌گویند «سُکرُ الکَری ـ و ـ سُکرُ النَّوم» لذا گوینده کلمهٔ «اکؤس» را برای «کری» استعاره آورده کما اینکه دیگری «کأس» را در جمله ای استعاره کرده و گفته است: وقَد سَقَی القَومَ کَأسَ النَّعسَةِ السَّهَرُ[3]. بعلاوه چون خواب معمولاً درشب است لذا شب را ساقی معرفی کرده، و چون شب را ساقی معرفی کرده برای آن کف دست قائل شده‌است. زیرا معمول این است که ساقی جام شراب را با دست می‌گیرد و با دست شراب می دهد.

از نمونه های لطیف ونادردراین باب نمونه ای است که در آخر ابیات زیرملاحظه می‌کنید. ابیات متعلّق است به حکم بن قنبر[4]:

وَلَولاَ اعتِصامی بِالمُنیٰ کُلَّمابَدا لِیَ الیأسُ مِنهالَم یَقُم بِالهَویٰ صَبری
وَلَولاَ انْتِظاری کُلَّ یَوم جَـدا غَدٍ لَراحَ بِنَعشِی الدّافِنونَ اِلیٰ قَبری
وقَدرابَنی وَهنُ المُنیٰ وَانقِباضُها وَبَسطُ جَدیدِالیَأسِ کَفَّیهِ فی صَدری

۱ ـ اگر من دست بدامن امید نمی شدم، و به آرزو چنگ نمی زدم هرزمان که نومیدی از جانب محبوب به من روی می آوردصبرمن درراه‌عشق پایداری نمی‌کرد.

---

۱ ـ جمع کأس: اکؤس و کؤوس و کاسات و کِئاس. ش

۲ ـ دست شب، او را با جامهای خواب سیراب نمود. [الوساطة: ۲۱۱] منسوب به ابونواس است ـ ح

۳ ـ شب زنده‌داری، این قوم را با جام ضعف بیخوابی سیراب کرد. تمام بیت چنین است:

قولی وَرَکْبُکِ قد مالتْ عمائمهُم وقد سقاهُم بِکأس السَّکْرَةِ السَّفَرُ

و در لسان العرب اینگونه آمده است:

قولی و رَبک قد مالتْ عمائمهُم وقد سَقاهم بِکأس النَّومة السَّهَرُ

بیت از محمدبن بشیر خارجی است. اغانی، ١٦: ٧٤ـم

٤ـ قنبر، به فتح قاف. ش ـ او شاعری ظریف بوده است از شعرای دولت هاشمی. اغانی، ٤:١٥٣ـم

۲ ـ و اگر هر روز فردای بهتری را انتظار نمی‌کشیدم تاکنون تابوت‌مرا دفن کنندگان بجانب قبر برده بودند.

۳ ـ امّا اکنون مردّد و متزلزل شده‌ام. زیرا امیدهای من همه ضعیف و سست گشته و دایرهٔ آن محدود شده‌است. و هرروز چهره‌های تازه یأس دوکف دست خود را در سینه من می‌گستراند.

در بیت فوق مقصود شاعر این نبوده که لفظ «کفین» را برای معنائی استعاره کند بلکه مقصودش این بوده که نومیدی را وصف کند به اینکه برنفس و وجود اوغلبه یافته، و در سینه‌اش بسختی جای گرفته است. و چون این معنی را قصد کرده کلمهٔ یأس را به چیزی که معمولاً شخص را توصیف می‌کنند وصف نموده است؛ یعنی به دست که قدرت بیشتری برای کار دارد، و قدرت فرد در دست او جای می‌گیرد، و در سایهٔ این قدرت آنچه را می خواهد انجام می دهد. چنانکه می گویند: قدبسط یدیه فی المال ینفقه ویصنع فیه مایشاء. یااین جمله که: قَد بَسَطَ العامِلُ یَدَهُ فی النّاحِیَةِ وفی ظُلمِ النّاس[۱]. و شما مطلبی ندارید جز آنکه بگوئید: چون گوینده این معنی را خواسته است لذا برای یأس دو دست قرارداده و دو دست را برای یأس استعاره آورده‌است. امّا اینکه استعاره در کلمهٔ یأس برلفظ واقع می شود سخنی است که محال بودنش برهیچ خردمندی پوشیده نیست.

* * *

بحث در خصوص مجاز هم همچنان است که درمورد استعاره گفتیم .زیرامجاز هم چیزی جز استعاره نیست. تنها فرقش این است که مجاز اعمّ است. یعنی هراستعاره‌ای مجاز است ولی هرمجازی استعاره نیست. و اگر دقّت کنیم می بینیم درقسمتی از مجاز که بر آن استعاره اطلاق نمی شود عدّه‌ای اشتباه کرده‌اند؛ آن هم بصورتی ناپسند و زشت. بدین معنی که بنا به گفتار آنها لازم می آید که آیهٔ شریفهٔ: هُوَالَّذی جَعَلَ لَکُمُ اللَّیلَ لِتَسکُنوا فیهِ وَالنَّهارَ مُبصِراً[۲]، به این جهت افصح باشد نسبت به اصلش یعنی: وَالنَّهارَ لِتُبصِروا اَنتُم فیه ـ یا ـ مُبصِراً اَنتُم فیه، که درحروف «مبصر» [باتوجهٔ به اینکه آیه شریفه فعل را برسَعهٔ کلام برای (نهار) قرار داده است] وصفی پدید آمده که وجود نداشته است. همچنین لازم می آید علّت اینکه جملهٔ شاعر که گفته است: فَنامَ لَیلی وتَجَلّیٰ هَمّی، افصح است از جملهٔ ما که می‌گوئیم: فَنُمْتُ فی لَیلی، آن باشد که این مجاز در لفظ «نام» و «لیل» ذوقی را ایجاد کرده‌است که این دو لفظ قبلاً نداشته‌اند. و این هم از سخنانی

۱ ـ یعنی: او بحقیقت هر دو دستش در مال باز و گشاده است، مال را خرج می‌کند و در اموال آنچه می خواهد انجام می دهد. این فرمانروا دستش در این سرزمین و در ظلم به مردم باز و گشاده است.

۲ ـ یونس/۱۶۷

است که به عاقل حق می دهد از آن شرم نماید، و عار بَداند که از روی اهمال، فکری کند که به چنین سخنی منتهی شود.

از خدای تعالی می خواهیم که ما را از خطا محفوظ بدارد، و توفیق به ما عطا فرماید.

* * *

در تکمیل این فصل

«مجاز و ایجاز دلالت دارند براینکه فصاحت متعلق به معانی است نه مربوط به الفاظ.»

حال که فهمیدید لازمهٔ اعتقاد آن عدّه درباب استعاره و مجاز چه بود، اکنون لازمهٔ اعتقاد آنها را درباب ایجاز ملاحظه کنید که چگونه عجیبتر است. یعنی بنابر رأی اینها اگر لفظ فصیح باشد بلحاظ مطلبی که به خود لفظ برمی‌گردد نه بلحاظ معنی آن لازمه اش آن است که لفظ موجز باشد بجهت امری که به خود لفظ برمی‌گردد. و این سخنی است بیهوده که به آن می خندند. زیرا معنی ایجاز این است که با لفظ کم به معنای زیادی راهنمائی شویم. و هنگامی که شما ایجاز را وصفی برای لفظ بلحاظ معنی آن لفظ ندانید معنی ایجاز هم باطل خواهد شد.

بعلاوه، درباب ایجاز معنی ارزشمندی است که حق بود درضمن مباحث گذشته بیان کرده باشیم. و آن این است که: وقتی عاقل در آن تأمّل می نماید یقین حاصل می‌کند که ایجاز کاری ندارد به اینکه معانی الفاظ را زیاد یا کم کند. زیرا معانی نهاده شده در الفاظ بطور کلّی از آنچه واضع لغت اراده کرده است تغییرنمی‌کند. وچون این موضوع ثابت شد از اینجا روشن می شود که جملهٔ: کَثْرَةُ المَعنی مَعَ قِلَّةِ اللَّفظ[1]، معنائی ندارد جز آنکه بگوئیم متکلّم بوسیلهٔ دلالت معنی برمعنی خود را به فوائد و نکاتی مرتبط می‌کند که اگر با لفظ می خواست آنرا بیان نماید احتیاج به لفظ زیادی داشت.

پایان مبحث چهارم ازفصل سی وهشتم

---

۱ ـ که در تعریف ایجاز گفته اند.م

خلاصهٔ مبحث پنجم

ازفصل سی وهشتم

معنی تقلید و پیروی سبک

ازصفحهٔ۳۵۷تا۳۶۷ کتاب دلائل اعجاز

تقلید و پیروی از سبک گوینده‌ای به این است که مثلاً شاعری دربیان مقصود ومطلب خود اسلوبی را ابتدا بکار برد، آنگاه شاعر دیگری همان اسلوب را دنبال کند. چنانکه شاگردی از چرم نعلی می‌برد همانند نعلی که استادش بریده‌است. این اسلوب همان نوع نظم و روش بیان معنی است. نمونهٔ آن شعری است که فرزدق گفته و بَعیث از او پیروی کرده‌است:

أَتَرجُو رَبيعٌ أن تَجيءَ صِغارُها　　بِخَيرٍ؟ وقَداَعْيا رَبيعاً كِبارُها

آیا قبیلهٔ ربیع امیدوار است که بچه‌هاشان افراد نیکی شوند درحالی که بزرگهاشان این قبیله راخسته کرده و بستوه آورده‌اند؟

بَعیث گوید:

أَتَرجُو كُلَيبٌ أن يَجيءَ حَديثُها　　بِخَيرٍ؟وقَداَعيا كُلَيباً قَديمُها

آیا قبیله کلیب امیدوار است که جوانهاشان خیرخواه شوند درحالی که پیرانشان این قبیله را در رنج وزحمت انداخته‌اند.

نمونهٔ دیگر از همان قصیده بعیث:

كُلَيبٌ لِئامُ النّاسِ قَد يَعلَمُونَهُ　　وَأَنتَ إذا عُدَّتْ كُلَيبٌ لَئيمُها

قبیله کلیب فرومایگان مردم‌اند، و مردم هم این مطلب را می‌دانند. امّا، وقتی که افراد کلیب شماره شوند تولئیم آن لئیمان حساب می‌شوی.

بُحتری هم چنین گفته است:

بَنوهاشِمٍ فی كُلِّ شَرقٍ ومَغرِبٍ　　كِرامُ بَنِي الدُّنيا وأَنتَ كَريمُها

بنی هاشم درشرق و غرب دنیا بزرگوارترین مردم جهان‌اند درحالی که تو کریم آن کریمان هستی.

بعضی گوینده را تنها بامقیاس وجهتی که شاعر را آخذ و مسترق معرّفی می‌کنند پیرو می‌دانند. امّا اینکه انشاد و قرائت شعر تقلید و پیروی نامیده شود، دانشمندان ادب این را صحیح

نمی دانند، و کسی هم که بیتی را مقصود قرار دهد وبجای هریک از الفاظ آن لفظی به همان معنی بگذارد این کار هم پیروی نام ندارد. چنانکه در برابر بیت زیر:

دَعِ المَکارِمَ لا تَرحَلْ لِبُغْیَتِها وَاقعُدْ فَاِنَّکَ اَنتَ الطّاعِمُ الکاسی

این بیت گفته شده است:

ذَرِالمَآثِرَ لا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِها وَاجْلِسْ فَاِنَّکَ اَنتَ الآکِلُ اللّابِس

پایان خلاصهٔ مبحث پنجم ازفصل سی وهشتم

مبحث پنجم

ازفصل سی وهشتم

تقلید از بعض دانشمندانی که به خطا رفته‌اند و فریفته شده‌اند

بایستی دانست که عقیده فاسد و رأی آمیخته، وقتی از طرف عدّه‌ای صادر شد که دارای هوش سرشارند، و درانواع علوم [غیر از این علم که آن عقیدهٔ فاسد را درباب آن اظهار کرده‌اند] شهرت و مقامی دارند، و آنگاه این عقیدهٔ باطل برسرزبانها افتاد، و زبانها هم آنرا به یکدیگر ردّ وبدل کردند، وبین دیگران نشر دادند و شایع ساختند، و عدّه زیادی هم آنرا تمجید و تحسین کردند، و مرتّب آنرا بالا بردند، وقتی کار این گونه شد نتیجه‌اش آن می شود که رها کردن دقّت و تأمّل در آن علم سنّت و عادت می‌گردد، و تقلید برای آنها همچون دین و مذهب می شود؛ بعلاوه، ببینی،هم اینها که خودشان وابسته واهل این علم‌اند و دراین علم کار و تحقیق می‌کنند، و کسانی می باشند که برای تشخیص جهات غلط و خطای در این علم خلق شده‌اند [ای کاش واقعاً خودشان در این موضوع تأمّل می‌کردند] ولی خودشان نسبت به این علم همچون اجانب‌اند، و گوئی که درباب قبول و عمل و رغبت به این علم اصلاً اهل این علم نیستند. می بینید که زمام خود را به دست تقلید داده‌اند، وبدان خاضع شده‌اند، وتقلید هم سخت آنها را به وهم و هراس انداخته است؛ طوری که نمی توانند نظر خود را به اصل ومبنای این علم معطوف دارند.بعلاوه، شهرت و شیوع و اتّفاق جمعی پس از جمع دیگر براین رأی در ذهن آنها چنین وارد ساخته که بخل ورزیدن نسبت به این علم به صواب نزدیکتر، وحمایت و جانبداری از یکدیگر در برابر این علم بهتر است[1]. واغلب بلکه عموماً معتقد شده‌اند که این عقیده شایع نشده وبسط نیافته،و هیچ خلفی از سلف، وهیچ متأخّری از متقدّم خود اخذ نکرده‌است مگر بجهت آنکه دارای ریشه صحیحی بوده، و از معدن صدق گرفته شده، و از سرچشمه پربرکتی جداگشته است. ومعتقد شده‌اند که اگر این عقیده آنها باطل و آمیخته بود این آمیختگی و غشّ باکهنه شدن ایّام و آمد وشد روزگار روشن می شد. ولی بسیار خطای آشکار و اندیشهٔ فاسدی که بهمین سبب درنظر عدّه‌ای مقام و منزلتی یافته است؛

---

۱ ـ مقصود این است که وقتی اشخاصِ مورد تقلید شهرت یافتند، و مقلّدان آنها هم زیاد شدند مردم می‌گویند اگر رأی آنها درست نبود این همه طرفدار پیدا نمی‌کرد، و اینها هم مشهورنمی شدند.

تا آنجا که این خطا رادر جایگاهی بس خصوصی در دلهای خود اسکان داده‌اند، و محبّت صادق خود را هم به این خطا بذل کرده و مِهر و عاطفه مادری را برآن معطوف داشته‌اند. و چه بسیار دردهای آزاردهنده‌ای که به همین علّت در نفوس مستحکم شده‌است بطوری که علاجش سخت دشوار گشته و طبیب هم درآن حیران مانده‌است.

اگر قدرت و نفوذ این عقیده که آنرا توصیف کردم در افکار عدّه‌ای نبود، و این افسون و سحری که قلوب را از تفکّر و تدبّر باز داشته، و موجبات تأمّل و دقّت را از دلها قطع کرده وجود نداشت محقّقاً این عقیده که جمعی درباب لفظ از آن پیروی کرده‌اند این چنین جای باز نمی‌کرد، واین گونه قوّت نمی یافت، و درنفوس راسخ نمی شد که ریشه‌هایش چنین در دلها گسترده گردد؛ با آنکه این عقیده و فکر بطلانش و خطای فراوانی که در آن است کاملاً روشن شده‌است. و هرگونه که تو در آن نظر نمائی و به هر کیفیتی که آنرا زیرو روکنی معنی صحیحی را در آن نمی یابی. و این فکر باطل هم از نوع افکار باطلی نیست که اندک حقّی در آن مخلوط باشد. و از نوع درمهای ناسره و مغشوش نیست که کمی نقره در آن وجود داشته باشد بلکه ناسره‌ای است که تماماً مغشوش است و غلط صرف. توفیق شایسته را از خدای تعالی می خواهیم.

* * *

کسی که قبول دارد فصاحت در فردفرد کلمات نیست بلکه در کلمات منضمّ به یکدیگر است، مع ذلک نمی فهمد معنی این جمله آن است که فصاحت وصف کلمات از جهت معانی آنهاست نه از جهت نفس کلمات و نه از جهت اینکه الفاظی است جاری برزبان، چنین فردی چگونه دربند افسون گرفتار نشود، و بین او و تفکّر و تدبّر حائل بوجود نیاید؟! زیرا هرعاقلی که چشم دل باز کند بضرورت می فهمد که اقتضای انضمام کلمات و تعلیق آنها به یکدیگر، و بعض کلمات را سبب بعض دیگر قرار دادن این نیست که کلماتی در پی کلمات دیگر برزبان جاری شوند بی آنکه تعلّق و ارتباطی بین آنها باشد. ونیز ضرورةً می فهمد (البتّه اگر فکر کند) که این تعلّق و ارتباط میان معانی کلمات است نه میان خود کلمات. وما مطمئن باشیم که اگر بنهایت درجه بکوشیم تا ارتباطی مابین دولفظ تصوّر کنیم بی آنکه معنائی در زیر آن باشد چنین تصوّری را دارا نخواهیم شد. وبه همین سبب است که کلمات دو قسم شده‌اند: قسمی که قابل ائتلاف‌اند و آن ائتلاف اسم است به اسم، و فعل به اسم. وقسم دیگر غیرقابل ائتلاف، و آن غیر از صورت مذکور است. مانند آوردن فعلی با فعل دیگر، یا حرفی با حرف دیگر. و اگر این تعلّق و ارتباط میان الفاظ بود بایستی موقعیّت آنها درائتلاف باهم مختلف نباشد، ونیز بایستی هردو کلمه‌ای که در دنیا وجود دارندائتلافشان باهم صحیح باشد. زیرا میان آن دو ازحیث اینکه‌لفظ اند منافاتی وجود ندارد.

وقتی که هرفردی از این قوم پذیرفت که فصاحت در یک‌یک کلمات نیست بلکه درضمّ و پیوند کلمات به یکدیگر است، ومقصود از ضمّ کلمات به یکدیگر تعلیق معانی آنهاست به یکدیگر، نه آنکه بعض کلمات در تلفّظ دنبال بعض دیگرباشند، وقتی این مطلب معلوم شد می فهمند که فصاحت برای کلمات محقّق وثابت می شود بلحاظ معانی آنها نه بلحاظ نفس کلمات. زیرا محال است سبب ظهور فصاحت درکلمات تعلّق وارتباط معانی آنها به یکدیگر باشدولی خود فصاحت وصفی باشد متعلّق به نفس کلمات نه ملازم با معانی آنها. وچون علم به این موضوع قطعی ویقینی است اگر عدّه‌ای آنرا ادراک نکنند بایستی بگوئیم موجبی ندارد جز آنکه تصمیم برتقلید میان آنها و تفکّر حائل ایجاد کرده‌است، و از این تقلید برای آنها حالتی شبیه افسون پدید آمده‌است.

وبدانید که اگر خوب دقّت کنید خواهید دید مَثَل اینها مَثَل کسی است که صورت خیالی شیئی را در ذهن می بیند، و خیال می‌کند خودشیء است. زیرا اینها در هریک از مباحث خود متّکی به همان نظمی شده‌اند که درباب الفاظ تصوّر می نمایند. و تصمیم گرفته‌اند که به طریقه‌ای غیر از آن توافق نکنند، و درباب فصاحت و بلاغت به مطلب دیگری اعتماد ننمایند، حتّی به اینجا رسیده‌اند که معتقدند اگر کسی به شعر فصیحی توجّه کند و آنرا بخواند، والفاظ آنرا باهمان نظمی که شاعر در آن بنا نهاده‌است برزبان جاری سازد کلامی آورده مثل همان کلامی که شاعر از جهت فصاحت و بلاغتش آورده‌است؛ با این فرق که می‌گویند: این شخص دربکار بردن کلام اقتدا کرده‌است نه ابتدا و ابتکار.

خود ما هم وقتی تأمّل کنیم می فهمیم که تقدیم لفظی برلفظ دیگر که در الفاظ وجود دارد تنها درنفس وقوع می یابد. وآن عبارت از همین نظم ونسقی است که اگر بخواهیم آنرا ملاک قرار دهیم،همان منظورنمودن‌مقاصدنحوی درمعانی الفاظ می شود. و اگر آنرا ملاک قرار ندهیم تقدیم لفظ برلفظ نه در نفس وقوع می یابد و نه اصلاً تصوّرش ممکن است.

آیا ملاحظه نمی‌کنید اگرفرضاً درجملهٔ: قِفانَبْکِ مِن ذِکریٰ حَبیبٍ و مَنزِلٍ[1]، فعل «نبک» جواب امر نباشد، و بوسیلهٔ «من» متعدّی به «ذکری» نشود و «ذکری» مضاف،به«حبیب» و کلمهٔ «منزل» بواسطهٔ «واو» معطوف به «حبیب» نباشد آن تقدیم و تأخیری که در کلام می بینید دیگر نخواهد بود، و کلام از نظم ونسق خارج خواهد شد. زیرا تقدیم لفظی برلفظ دیگر وقتی نظم است که سببی ایجاب کرده‌باشد تا این کلمه مقدّم و آن کلمه مؤخّر گردد. اما اگر تصوّر کنیم که بدون موجب و سبب نظمی پدید می آید محال است. چه اگر تقدیم لفظی برلفظ دیگر بدون سببی نظم و

---

۱ ـ مطلع معلّقهٔ امرءُ القیس. (دیوان: ۸)ـ م

نسق باشد حق آن است که توالی الفاظ درنطق به هرشکلی که بود نظم ونسق باشد.تاآنجاکه اگر بگوئید: نَبکِ قِفاحَبیبِ ذِکریٰ مِن، نظم و نسق کلام را زائل نکرده اید بلکه تنها وزن را از میان برده اید.

البته دربحثهای گذشته ذکری از این موضوع رفته بود لکن ما در اینجا باز بحث آنرا به میان آوردیم. زیرا طرح موضوعِ تسلیمِ این قوم به تقلید اقتضا می‌کرد که مطالب را تکرار کنیم.

* * *

و امّا اقتدا و پیروی شعر در نظر شعرا و آنها که عالم به شعر و اهل سنجش و نقد شعرند این است که شاعر در بیان منظور و هدف خود اسلوبی را شروع می‌کند. این اسلوب همان نوع نظم و طریقهٔ بیان مطلب است. آنگاه شاعر دیگری همان اسلوب را دنبال می‌کند و آنرا درشعر خود بکار می برد. شبیه به شاگردی که از چرم نعلی را می بُرد مانند همان نعلی که استادش بریده، و گفته می شود این شاگرد کاراستادش راتقلید کرده‌است. چنانکه فرزدق شعری گفته و بَعیث بیت او را پیروی نموده‌است. به این ترتیب:

اَتَرجُو رَبیعٌ اَن تَجیٔ صِغارُها بِخَیرٍ؟ وَقَداَعیارَبیعاً کِبارُها[1]

آیا قبیله ربیع امیدوار است بچه‌هاشان افراد خوشنام و نیکوکاری شوند درحالی که قبیله ربیع را بزرگهاشان خسته کرده و قبیله رابه زحمت انداخته اند[2]؟

و بَعیث گوید:

اَتَرجُو کُلَیبٌ اَن یَجیٔ حَدیثُها بِخَیرٍ؟وَقَداَعیا کُلَیباًقَدیمُها[3]

آیا قبیله کلیب امیدوار است که جوانهاشان مردان نیک وخیرخواهی شوند و حال آنکه پیرانشان این قبیله را در زحمت ورنج انداخته اند.

نقل شده‌است که وقتی فرزدق این بیت را شنید چنین گفت:

اِذا ماقُلتُ قافِیَةً شَرُوداً تَنَحَّلَهَا ابنُ حَمراءِ العِجانِ[4]

هروقت که من به یک قافیه دیر یابی دست زدم پسر کنیزک آنرا به خودش نسبت داد.

مانند این بیت را بعیث درهمان قصیده خود آورده است:

---

۱ ـ از قطعه ای که شاعر در آن قبیلهٔ بنی ربیع بن حارث را هجو می‌کند. نقائض جریر وفرزدق، ۱۲۵:۱- صناعتین: ۲۳۶-م

۲ ـ یعنی: همین بزرگترها هستند که فرزندانشان را طبق آداب و عادات فاسد خود تربیت می‌کنند.

۳ ـ نقائض جریر و فرزدق، ۱۰۹:۱-م

۴ـ یعنی پسر کنیزک، و مراد از حمراء العجان کنیز رومی یا فارسی است. و مقصود «بعیث است». ش. خواسته است بگوید که این شخص از عجم است نه ازعرب. نقائض، ۱۲۵:۱-م

كُلَيبٌ لِئامُ النّاسِ قَديَعلَمُونَها وَأنتَ إذا عُدَّتْ كُلَيبٌ لَئيمُها

قبیله کلیب لئام مردم‌اند، و مردم این مطلب را می دانند. و وقتی عدد لئیمان این قبیله را بشمارند تولئیم آن لئیمان حساب می شوی.

بُحتری هم چنین گفته است:

بَنو هاشِمٍ فی كُلِّ شَرقٍ و مَغرِبٍ كِرامُ بَنِی الدُّنيا وأنتَ كَريمُها[1]

فرزندان هاشم هرجای دنیا باشند چه درشرق و چه در غرب کریمان عالم‌اند، و تو در میان این کریمان کریم آنها هستی (تو کریم کریمانی).

عسکری در کتاب «صَنعة الشعر» از ابن رومی حکایت کرده که گوید: نظر بحتری آن است که بیت زیر متعلّق به ابونواس از بیت ابوخِراش هُذَلی گرفته شده است.

ابونواس:

وَلَم أدرِ مَن هُم غَيرَ ماشَهِدَتْ لَهم بشَرقِيِّ ساباطِ الدِّيارُالبَسابِسُ[2]

ابوخِراش هُذَلی:

وَلَم أدرِمَن ألقٰى عَلَيهِ رِداءَهُ سِوىٰ أنَّهُ قَدسُلَّ مِن ماجِدٍمَحضٍ[3]

ترجمهٔ بیت ابونواس: من تاکنون پی نبرده‌ام که اینها چه کسانی هستند ولی منازل مخروبه ناحیه شرق ساباط شاهد است که اینها مردمان ارجمندی بوده‌اند.

ترحمهٔ بیت هُذَلی: من تاکنون نفهمیده‌ام چه کسی ردای خود را بردوش این شخص انداخته است. ولی همین قدر می دانم که این ردا از دوش صاحب مجد وکرامتی برداشته شده است.[4]

ابن رومی گوید من به بحتری گفتم معنی این دو بیت با هم فرق دارد. جواب داد: آیا توجّه نمی‌کنی که اندازه و برش کلام در هر دو یکسان است؟

البتّه این نمونه هائی را که من آورده‌ام از نمونه های آشکار درباب اقتدا و پیروی شعر است.

از مثالهائی که درحدّ خفیّ است بیت بحتری است:

۱- از قصیده‌ای است که شاعر در آن خلیفهٔ عباسی (المهتدی بالله) را مدح کرده است. دیوان، ۳:۲۰۲۳.

۲- در روایت دیگر بجای (من هم) (ما هم) و بجای (لَهُم) (بِهِ) آمده است. البَسابِس، بمعنی: خالی.ش دیوان شاعر: ۳۷- در شرح دیوان آمده است که (ساباط) شهری از ایران نزدیک مدائن بوده است.

۳- دیوان شاعر: ۱۵۸-م

۴- یعنی خود این لباس و ردا نشان می دهد که صاحب کرم و مجدی آنرا به این شخص عطا کرده است. ضمناً بایستی دانست که ردا بعنوان لباس شرف و تمکّن بکار می رود، بعکس عبا که لباس فقر و تقشف است.

ولَن یَنْقُلَ الحُسّادُ مَجدَکَ بَعدَما تَمَکَّنَ رَضوی وَاطْمَأنَّ مُتالِعُ[۱]

و بیت ابوتمام:

ولَقد جَهَدتُم اَن تُزیلوا عِزَّةً فِاذا اَبانٌ قَدرَساوَیَلَمْلَمُ[۲]

که هر دو به اقتدای بیت فرزدق رفته اند:

فَادْفَعْ بِکَفِّکَ اِنْ اَرَدْتَ بِناءَنَا ثَهلانَ ذَالهَضَباتِ هَلْ یتَحَلْحَلُ؟[۳]

ترجمهٔ بیت بحتری: مجدو شرف ترا دیگر، حاسدان تغییر نتوانند داد بعد از آنکه منطقه رضوی و متالع کوههایش ثابت و استوار شد.

ترجمهٔ بیت ابوتمام: شما بسیار کوشش کردید که عزت وشرف ابان را زائل نمائید ولی عزت اَبان و کوههای یلملم دیگر ثابت و پایدار شده است.

ترجمهٔ بیت فرزدق: اگر تو [ای جریر] می توانی با دست خود بنای مجدو عزت ما را تکان دهی این کار را انجام ده. ولی بدان که بنای مجد ما درسرزمین ثَهلان استوار و محکم شده است؛ آنجا که دارای کوههای بلند و وسیعی است. آیا می توان این کوهها را از جایشان حرکت داد؟

حاصل کلام: عدّه‌ای هستند که شاعر را پیرو و مقتدا نمی دانند جز با همان مقیاس و جهتی که شاعری را آخذ و مسترق معرفی می‌کنند. ذوالرّمة گفته است:

وشِعرٍ قَد اَرِقتُ لَهُ غَریبٍ أُجَنِّبُهُ المُسانَدَ[۴] وَ المُحالا[۵]

فَبِتُّ أُقیمُهُ واَقُدِّمِنهُ قَوافِیَ لاأُریدُ لَها مِثالا[۶]

۱- چه بسیار اشعار بینظیری که من برای آنها بیداری کشیدم در حالی که آنها را ازمساند و مُحال برکنار می ساختم[۷].

۱- بیت از قصیده‌ای است در مدح فتح‌بن خاقان. دیوان شاعر: ۱۳۰۵- م

۲- در نسخه‌ای مصرع اوّل این بیت به این صورت است: ولَقَد اَرادُوا اَن یزیلوا...- یَلَملَم، نام کوهی است. مقصود شاعر این است که اَبان (ممدوح او) در عزّت و مجد ثابت و استوار شده است و او با کوه در استواری و ثبات یکسان است، و سعی شما برای زائل کردن عزّت او تأثیری ندارد. ش. از قصیده‌ای است در مدح مالک بن طوق تغلبی. دیوان، ۳:۲۰۰- م

۳- دیوان شاعر، ۲:۷۱۷- م

۴ و ۵- المُسانَد، به صیغهٔ اسم مفعول است و آن شعری است که در آن عیب سَناد باشد. و سَناد عبارت است از اختلاف حرکت ماقبل روی- و کلام مُحال کلامی است که از طریق صحیح خود عدول کرده است. اَحالَه، یعنی آنرا فاسد و ضایع کرد. و اَحال، یعنی سخن محال بکار برد. مصنّف هم به همین معنی استعمال کرده است. ش

۶- از قصیده‌ای است در مدح بلال‌بن ابی برده. دیوان شاعر- ۳: ۱۵۳۲-م

۷- یعنی طوری که ما قبل حروف روی در آن اشعار مختلف نباشد که وزن را مختلّ کند، و نیز مطالبش نامعقول نباشد که سخن به بیهودگی و محال کشد.

۲ ـ شب را تاصبح برای محکم ساختن این اشعار بیخوابی کشیدم درحالی که از اشعار قافیه هائی را جدا می‌کردم و کوشش می نمودم که قافیه ها درحدّ خودشان بینظیر باشند.

شاعر می خواهد بگوید که من بناندارم در شعر گفتن به آن قافیه هائی تشبّه کنم که شنیده ام.

وامّا اینکه انشاد و قرائت شعراقتداواوپیروی نامیده شود، علمای فنّ این را صحیح نمی دانند. و چگونه صحیح باشد درحالی که اگر کسی به بیت شعری توجّه نماید و به جای هریک از الفاظ آن لفظی به همان معنی بگذارد این کار را اقتدا و پیروی نمی نامند. مثلاً در برابر این بیت:

دَعِ المَکارِمَ لا تَرْحَلْ لِبُغْیَتِها وَاقْعُدْفَاِنَّکَ اَنتَ الطّاعِمُ الکاسی [۱]

بگوید:

ذَرِالمَآثِرَ لا تَذْهَبْ لِمَطلَبِها وَاجلِسْ فَاِنَّکَ اَنتَ الآکِلُ اللاّبِس

ترجمه بیت اوّل: صفات عالی را کنار بگذار، و درتحصیل آنها کوشش مکن. [و در این راه] گوشه‌نشین باش زیرا تو تنها اهل خوراک و پوشاکی .

دانشمندان ادب نام این کار را اقتدا نمی‌گذارند، وصاحب این عمل را هم شایسته این نام نمی دانند. بلکه این کار را سَلْخ [شبیه پوست کندن حیوان یا کل کردن آن] می شمارند[۲]، و این روش سخن گفتن را به رذالت منسوب می‌کنند. و کسی را هم که به این کار دست زند سخیف و حقیر می دانند. و اصولاً ما کجا اجازه داریم در مورد کودکی که قصیده امرؤالقیس را می خواند که:

فَقُلتُ لَه لَمّاتَمَطّیٰ بِصُلبِهِ وَاَردَفَ اَعجازاًوناءَ بِکَلْکَلِ

بگوئیم این کودک از بیت شاعر پیروی کرده است؟

و عجب آن است که اینها هیچ دقّت نکرده اند تا بفهمند اگر انشاد کننده شعر مقتدی بود گوینده شعر می شد؛ همان گونه که شاگردی که در بریدن نعل بوسیلهٔ نعل دیگر تقلید می‌کند سازنده نعل است. و این بیانی است که شایسته است برای مناظره حفظ شود. بایستی به کسی که معتقد است انشاد کننده وقتی شعر امرؤالقیس را می خواند کاری مثل او را بر سبیل اقتدا انجام می دهد گفته شود: به ما بگوئید به چه سبب معتقدید که انشاد کننده نظیر شعر امرؤالقیس شعر گفته است؟ آیا به این جهت انشاد کننده است که عین الفاظ جاری برزبان امرؤالقیس را تلفّظ کرده؟ یا بسبب آن است که همان نظم و نسقی را که شاعر در نطقِ به آنها رعایت کرده او هم رعایت نموده است؟

---

۱ ـ از حُطَیئة که در آن تعریضی است به زبرقان‌بن بدر. دیوان: ۲۸۴ـ م

۲ ـ در کتاب [التعریفات] ازعلی بن محمد جرجانی صفحهٔ ۱۲۶ـ آمده است که: بیتی را مورد نظر قرار دهی و بجای هر لفظی لفظ دیگری درمعنی لفظ اوّل بیاوری. مانند اینکه بجای: دَعِ المَکارم... بگوئی: ذَرِ المآثِرَ.

اگر بگوئید: بسبب آن است که همان الفاظی را که شاعر برزبان جاری کرده‌است او هم جاری ساخته سخنی است بیهوده. زیرا وقتی صحیح است که در مورد انشاد کننده شعر گفته شود او مانند شعری که شاعر گفته‌است فراهم آورده است که شاعر نسبت به مطلب و مضمونی سبقت داشته و آنرا ابتداءً در شعر خویش پدید آورده‌است. و این امر در مورد الفاظ محال است زیرا ممکن نیست گفته شود: کسی قبل از امرؤالقیس الفاظ بیت «قفا نبک من ذکری حبیب و منزل» را برزبان جاری نکرده‌است. و اگر بگوئید: بجهت آن است که انشاد کننده در جاری کردن این الفاظ همان نظمی را که امرؤالقیس رعایت کرده‌است مراعات نموده، گوئیم اگر می خواهید بدین لحاظ درخصوص انشاد کننده حکم کنید که مثل شعر او را آورده است برای ما توضیح دهید که وقتی می‌گوئید: تحدّی در قرآن به این صورت واقع شده‌است که کلامی مثل قرآن آورده شود بروجه ابتداء، آیا مقصود شما چیست؟ آیا مقصودتان از تحدّی این است که مدّعی در الفاظی غیر الفاظ قرآن همان‌نظم و نسقی را که در الفاظ قرآن می بینید بیاورد؟ اگر بگوئید مقصود ماهمین است، گوئیم: آیا این مطلب را دانسته‌اید که آوردن اشیاء، قسمتی از آنها بدنبال قسمت دیگر بصورت متوالی، نظم و ترتیب نیست مگر وقتی که آن اشیاء در ذاتشان پشت سرهم باشند، و بعلاوه کسی هم که آن الفاظ را به یکدیگر منضمّ می‌کند، و بصورت پیوسته و مرتبط با یکدیگر می آورد غرض و هدفی داشته باشد. و آن غرض وهدف کامل نمی شود مگر آنکه برای این الفاظ مواضعی انتخاب کند، و این یکی را اوّل و آن دیگری را دوم قرار دهد. این مطلبی است که هیچ عاقلی در آن شبهه نمی‌کند.

وقتی مطلب این گونه شد برشما لازم است آن غرضی را که اقتضا کرده‌است الفاظ قرآن مرتّب به ترتیبی باشد که در آن ملاحظه می‌کنید مشخّص نمائید. چاره‌ای جز خواستن این مطلب نیست.زیرا وقتی شخص امتناع نمود از اینکه آن مقتضی و موجب مربوط به نظم معانی باشدو مطلب را براساسی قرارداد که امر اعجاز به لفظ برگردد شما در لفظ چیزی را مطلقاً نخواهید یافت که امر اعجاز را در وجوب و ثبوتش برآن احاله نماید؛ مگر اینکه شخص مخالف، اعجاز را در وزن قرار دهد و بگوید نظم و نسقی که در قرآن می بینیم بدان جهت معجز است که نوعی وزن از آن پدید آمده، و مردم را از آوردن نظیرش ناتوان ساخته است. وقتی مسأله را این گونه عنوان کرد دیگر ممکن نیست بگوید که: تحدّی در قرآن واقع شده به این صورت که کلامی مانند آنرا درجهت فصاحت و بلاغت آن بیاورند، زیرا بحث وزن اصلاً از مقوله فصاحت و بلاغت نیست. چه اگر وزن در فصاحت و بلاغت دخالتی داشت لازم می آمد دوقصیده که از جهت وزن یکی هستند در فصاحت و بلاغت هم یکسان باشند. حال اگر کثرت انس عدّه‌ای از مردم به مطالبی که شنیده‌اند آنها را به

این فکر سوق داده است که اعجاز را در مجرد وزن بدانند بایستی بگوئیم اینها در مطلب نازیبا و نامطبوعی وارد شده‌اند. و معنیش این است که قرآن را نه از آن جهت معجزه دانسته‌اند که کلامی است، و نه به آن جهت که کلامی نسبت به کلام دیگر برتری و مزیّتی دارد. بنابراین امری که کلامی را بمعنی‌واقعی کلام می‌کند، و بواسطهٔ آن امریک کلام از کلام دیگر بهتر و برتر می شود وزن نیست.

* * *

همین گونه است حکم کسی که گمان دارد وصف معجز بودن قرآن عبارت از جریان و سهولت الفاظ و حروف است. یعنی سالم بودن کلام از الفاظ و حروفی که برزبان سنگین آید. این گمان هم باطل است زیرا کلام بدین لحاظ هم کلام گفته نمی شود. واصلاً این مسأله‌ای نیست که اگر درباب فضیلت بحساب آید اصل و قانونی باشد، و در تفاضل میان دوکلام بدان اتکا شود. و موضوعی نیست که شاعری بجهت آن استاد گردد، و سخنرانی فصیح، و نویسنده‌ای بلیغ شود. ما عقلا را دیده‌ایم آنجا که عجز عرب را از معارضهٔ با قرآن یاد کرده‌اند چنین گفته‌اند که: پیغمبراکرم(ص) با عرب درمقام تحدّی برآمد درحالی که میان آنان شعرا و گویندگانی بزرگ بودند؛ کسانی که در فصاحت زبان و براعت و بیان و قریحه و ذوق و قوّت ذهن مورد مباهات و افتخار بودند. کسانی بودند که حکمت و قدرت بحث و مناظره به آنها عطا شده بود. ولی هیچ نشنیده‌ایم که عقلا بگویند پیغمبراکرم(ص) باعرب تحدّی کرد در حالی که آنها آشنا بودند به آنچه بایستی عمل شود تا کلام از حروفی که تلفّظ آنها برزبان سنگین است سالم باشد.و هنگامی که معجزات انبیا(ع) را ذکر کرده‌اند گفته‌اند: خدای تعالی معجزه هر پیامبری را درموضوعی قرارداده که برافکار مردمی که درمیان آنها مبعوث شده بودند غلبه بیشتری داشته است. ومعجزه در امری بوده که مردم به آن فخر می‌کردند. و عوامّ افراد خاصّی را بجهت کاربرجسته آنها تعظیم و تکریم می نمودند. گفته‌اند: چون برقوم فرعون سحر غلبه داشت، و سحر در آن روزگار چنان برافکار مردم تسلّط یافته بود که در روزگار دیگر این استحکام را نداشت خدای تعالی معجزه حضرت موسی(ع) را در ابطال سحر و تحقیر آن قرارداد. وچون زمان حضرت عیسی(ع) علم طبّ غلبه داشت خدای تعالی معجزه این پیامبر را در شفای کور مادرزاد و مرض برص و احیای مردگان قرارداد. و هنگامی که به ذکر پیامبرما(ص) و ذکر امور غالب در زمان آن حضرت رسیده‌اند جز مسألهٔ فصاحت و بلاغت و بیان و قدرت و تصرّف در انواع نظم چیز دیگری را ذکر نکرده‌اند.

البتّه همین موضوع را که من اینجا یادآور شدم در مطالب گذشته نیز بیان کرده‌ام؛ یعنی آنچه بربطلان عقیده مذکور دلالت می‌کند. وتنها امری که مرا به تجدید و تکرار و شرح آن وادار ساخته

این است که بگویم: این لجاجت بعضی دربحث لفظ، و دفاع از اعتقادی که بدان سخت‌دل بسته‌اند، و افکارشان بشدّت به آن گرائیده است حدّو مرزی ندارد. لذا دوست داشتم مطالبی را که ممکن است هرعلاقه‌مندی به آن دلبستگی یابد، و افکار خود را بدان پیوند دهد، و هر پناه جوینده‌ای آنرا ملجأ خودسازد هیچ‌یک را رها نکنم جز آنکه درتوضیح بطلانش تا آخرین حدود و ثغور آن پیگیری و بررسی نمایم.

* * *

اینجا مطلبی است عجیب. و آن این که: برای هرکس که تأمّل کند معلوم است الفاظ از حیث آنکه الفاظند، وکلماتی که جاری برزبان می شوند، هیچ‌یک اختصاصی نسبت به دیگری دارا نمی‌شود. کلمات فقط وقتی اختصاصی می‌یابند که در آنها نظمی منظور و تعقیب شود. و چون مطلب چنین است هرکس نظم کلام را از میان بردارد، و اعجاز را تماماً در سهولت تلفّظ وجریان حروف قرار دهد اعجاز را درامری دانسته که شایسته نسبت دادن آن به خدای تعالی نیست. و این عقیده دلیلی کافی بر فقدان توفیق و شدّت انحراف از راه صحیح است.

درتکمیل بحثی که گذشت

ما در معالجه بیماری کسانی که خیال می‌کردند اهل ادب‌اند، وعلاج فسادی که در افکار آنها پدید آمده‌بود به اوج بحث و مجادله وآخرین مراحل مناظره رسیدیم، و آنها را از بیابانهای بی علامت و نشان که بدون هیچ‌تأمّل و فکری به بیراهه می رفتند باز داشتیم، و آنها را به طریق روشنی سوق دادیم، و از آبشخورهای کثیف و آلوده به سرچشمه هائی پاک و صاف باز گرداندیم؛ به آبهای صافی که سوزش عطش تشنگان راشفا می‌بخشد. ما در بحث خودمان هیچ‌یک از ریشه های گفتارهای باطل را که جنبش و حرکتی داشت رها نکردیم، و برهمهٔ آنها داغ باطل نهادیم و تمام را سوزاندیم، و برای خلافگوئیها زبان گویائی باقی نگذاشتیم، و همه را خاموش کردیم، و هر پرده ابهامی که درمقابل چشم صاحب عقلی بود کنار زدیم، اینک ای شنونده‌ای که به گفتار ما گوش فرا دادی، و ای بیننده‌ای که در نوشته های ما نظر افکندی، وای محقّق که درمطلب مدوّن ما به دقّت و تأمّل پرداختی، اگر کسی هستی که مطالب ما را با رغبتی صادق شنیده‌ای، ومایلی که در کار تحقیق با بصیرت و بینائی گام برداری، وبتمام عنایت از روی معرفتی صحیح در ایراد و صدور مطالب دقّت و تأمّل می‌کنی، و در تحقیق وتفکّر همچون کسی

هستی که وقتی بابی از علم را کار می‌کند راضی و قانع نمی شود مگر به اعلا درجه و آخرین نقطهٔ آن برسد، و مرکب فکر خویش را برای بردن جایزه ممتاز به حرکت وا می دارد. اگر واقعاً این گونه فردی هستی برای گمشدهٔ خویش راهی یافته ای، وطریق وصول به هدف برای توباز شده است، و ابزاری که بوسیلهٔ آن بایستی به مقصود رسید برای تو فراهم آمده است. بنابراین مطالبی را برای خود انتخاب کن که هردو کف ترا هرچه بیشتر پرکند، ونصیبی هر چه تمامتر عاید تو گرداند. واکنون مقام وموقعیّت خود را بسنج. خواهی دید که بحقیقت از خواب غفلت بیدار شده ای که معنی مطالبی را که خود می‌گوئی می فهمی (البتّه اگر خودت درباب لفظ و نظم خوض و غور کنی). و می دانی چگونه در مباحث وارد شوی و چگونه از آنها خارج گردی. و اکنون وضع و حال خویش را ارزیابی کن و باوضعی که سابق داشتی مقایسه نما، ونسبت به این مطالب که در تاریکی و جهالت بسر می بردی، و بدون بصیرت به این در و آن در بیراهه می رفتی، و تنها هدف تو این بود که الفاظی را تکرارَ کنی درحالی که برای هیچ‌یک تفسیر و توضیحی نمی دانستی، و انواع کلام بلغا را ذکر می نمودی درحالی که اگر درمقاصد کلام آنها از توسؤال می شد نمی توانستی مقاصد کلام راکاملاًروشن سازی، حال می بینی که از غفلت گذشته خود بسی در شگفتی، و ازطرز تفکّری که درطول زندگی خود داشته ای در برابر عقل خود پوزش می طلبی. و ما از خدای تعالی خواهانیم که با احسان و فضل خودش مطالبی را که به آنها دست می یابیم، و مورد دقّت و نظر قرار می دهیم، ونسبت به تحقیق آنها رغبتی می یابیم این کار ما را خالصاً در راه خود قرار دهد، و به رضای خود منتهی سازد، و ما را شایسته مزد خویش گرداند، و تحقیقهای ما را به فضل و رحمت و منّت خود موجب تقرّب ما به پیشگاه با عظمتش قرار دهد.

پایان مبحث پنجم از فصل سی وهشتم

خلاصهٔ مبحث اوّل

از فصل سی و نهم

بیان شبههٔ کسانی که فصاحت را متعلّق به **الفاظ می‌دانند**، و ردّ این شبهه. نمونهٔ اشعاری که در آنها دو شاعر در مضمون واحدی شعر گفته‌اند.

از صفحهٔ ۳۶۷ تا ۳۸۳ کتاب دلائل الاعجاز

بعضی ادبا در بحث اخذ و سرقت گفته‌اند: هر کس معنی ساده و عریانی را بگیرد، و به لفظی از پیش خود آنرا ملبّس کند، او نسبت به آن معنی احقّ است از دیگران. ولی ما می پرسیم مگر معنائی عاری از لفظی که دلالت بر آن کند وجود دارد؟ و با فرض آنکه کسی بتواند از پیش خود برای معنائی لفظی بیاورد، از کجا مقرّر می شود که وقتی کسی لفظی را بر معنائی وضع کرد احقّ است از کسی‌که این معنی را از او گرفته است اگر در خصوص آن معنی کاری انجام نداده باشد؟ و در آن صفتی پدید نیاورده و موجب مزیّتی برای آن معنی نشده باشد؟

مثال در این باب: حَرّاً اَخافُ عَلیٰ جانی کَمأةٍ لاقَرّاً، که مَثل می آورند برای کسی‌که از چیزی می ترسد و عاقبت از آن سالم می‌ماندولی به چیز دیگری گرفتار می شود که ترسی از آن نداشته است. شاعری همین مضمون را گرفته چنین گفته است:

و حَذِرتُ مِن اَمرٍ فَمَرَّ بِجانِبی   لَم یُنکِنی وَلَقیتُ ما لَمْ اَحْذَرِ

بُحتری در همین معنی چنین گفته است:

لَو اَنَّنی اُوفِی التَّجاربَ حَقَّها   فیما اَرَتْ لَرَجَوتُ ما اَخشاهُ

اگر بخواهم حق تجربه‌ها را بتمام وکمال ادا کنم؛ در آن موارد که این تجارب چهرهٔ خودشان را کاملاً به من نشان داده‌اند بایستی بگویم که موارد زیادی برای من جای بسی نگرانی و خطر بوده ولی نفعی از آن عاید من شده و موجب امیدواری من گردیده است.

مرزبانی گوید: «در این باب دلیلی است برای کسی‌که بفهمد غرض شعرا از حسن تعبیر مجرّد لفظ نیست، بلکه صورت و صفت و خصوصیّتی است که در معنی پدید می آید، و امری است که طریق معرفت آن عقل است نه گوش.»

آنها که گمان کردند اگر مُعَبَّر عنه واحد و عبارت دو تا شد، ویکی از دو عبارت فصیحتر و زیباتر گشت سبب آن خود لفظ است گمان آنها از آن جهت بوده که دو کلام را قیاس به دو کلمه کرده‌اند. وگرنه قابل تصوّر نیست که شکل و صورت معنی یکی از دو کلام مانند شکل و صورت

معنی کلام دیگر باشد؛ مگر آنکه گوینده‌ای مثلاً بیتی را بگیرد وبجای هر لفظ آن لفظ دیگری بگذارد به همان معنی، و برای نظم کلامش هم اشکالی پیش نیاید. چنانکه نمونهٔ آنرا ذکر کردیم که بجای: «دَعِ المَکارِمَ لاَتَرحَلْ لِبُغْیَتِها» گفته شود: «ذَرِالمَآثِرَ لا تَذهَبْ لِمَطْلَبِها». چنین شاعری چیزی نساخته است تا سزاوار نام واضع کلام و مبتکر تعبیر و قائل شعر گردد.

پایان خلاصهٔ مبحث اوّل از فصل سی و نهم

مبحث اوّل

از فصل سی و نهم

بیان شبههٔ کسانی که فصاحت را متعلّق به الفاظ می دانند

چون انحرافی‌که در خصوص الفاظ به ذهن عدّه‌ای نفوذ کرده همچون مرضی شده است که در رگ و ریشه انسان داخل می شود، و نظم بدن را مختلّ می سازد لازم است که در باب این عده تمرین مستمرّی منظور شود. همچون طبیبی که جهت رفع نقاهت و ضعف مریض خود دستور تقویت می دهد، و می‌کوشد ازطرفی با وسائلی قوای از دسترفته را به بیمار بازگرداند، و سلامت او را تثبیت نماید ، و از طرف دیگر مریض را از عود مرض مصون دارد . ما هم فهمیده‌ایم ریشهٔ این فساد و سبب این آفت آن است که توجّه نکرده‌اند که از شؤون معانی این است که براساس آنها آشکال و صُوَر کلام مختلف می شود، و معانی در آشکال وصور کلام خواصّ و مزایائی را پدید می آورند که قبل از آن وجود نداشته است. به همین جهت است که می بینید شاعری معنی ساده و پیش پا افتاده‌ای را مقصود قرار داده ولی در بیان آن هنری بکار برده است که یک صنعتگر استاد و ماهر در ساخت یک انگشتری یا یک گوشواره بصورتی زیبا و بدیع بکار می برد. البتّه غفلت و جهالت این عدّه اقتضایش همین بوده که آنها را گمراه سازد، و جهل بر افکار آنها تسلّط یابد، و به همان پرتگاههائی که گفتیم بیفکند، و آنها را به جائی کشاند که خودشان را به محالات بسته وپیوسته کنند. یعنی چون اینها نسبت به وضع وموقعیّت صورت و شکل کلام جاهل ماندند ناچار برای خودشان اساسی وضع کردند، وبر پایه‌ای بنائی ساختند، و معتقد شدند که جز معنی و لفظ چیزی نیست، و موضوع ثالثی وجود ندارد. و گفتند چون مطلب چنین است بنابراین وقتی در دو کلام یکی از آنها مزیّتی دارد که دیگری آنرا ندارد؛ با اینکه غرض در هر دو کلام یکی است لازم می آید که برگشت این مزیّت به لفظ باشد بطور خاصّ، و هیچ برگشت و ارتباطی به معنی نداشته باشد. زیرا اگر معتقد شوند که این مزیّت مربوط به معنی است سخن آنها به تناقض می کشد. و معنی آن دو کلام، هم متغایر می شود و هم غیر متغایر. و چون این مطلب را در نفس خود پذیرفته و کاملاً جایگیر کردند گفتار علما را هم که مزیّت را به لفظ نسبت داده‌اند حمل بر ظاهر آن نمودند، ولی در اوصافی که علما در پی این نسبت فضیلت آورده‌اند که مثلاً گفته‌اند: لفظ

متمکّن و غیر متزلزل، و لفظی که در موضعش بیگانه نیست، به مطالب دیگر که ما قبلاً گفته بودیم دقّت نکردند تا بفهمند فضیلتی را که برای لفظ مقرّر می دارند درحالی‌که مقصودشان همان نطق زبان و آهنگ حروف است چنین فضیلتی را علما برای لفظ مقرّر نداشته‌اند. بلکه علما همچون قراردادی میان خودشان عنوان نموده‌اند که بگویند لفظ و مقصودشان همان صورت وشکلی باشد که درمعنی پدید می آید، و همان خصوصیّتی باشد که در آن بوجود آمده است، و مقصودشان همان باشد که جاحظ بدان نظر داشته؛ آنجا که گفته است: «و ذَهَبَ الشَّیخُ اِلَی اسْتِحسانِ المَعانی وَالمَعانی مَطروحَةٌ وَسَطَ الطَّریقِ یَعرِفُهَا العَربیُّ وَالعَجَمیُّ، وَالحَضَریُّ وَالبَدَویُّ، وَاِنَّما الشِّعرُ صیاغَةٌ[۱] و ضَربٌ مِن التصویر[۲].»

همچنین وقتی می‌گویند: «اِنَّهُ یَأخُذُ الحَدیثَ فَیُشَنِّفُهُ و یُقَرِّطُهُ، و یأخُذُ المَعنیَ خَرزَةً فَیرُدُّهُ جَوهَرَةً وَعَباءَةً فَیَجعَلُهُ دیباجَةً، و یَأخُذُهُ عاطِلاً فَیَرُدُّهُ حالیاً[۳]».

و مراد علما هم از آن تعبیر این نبوده که موضوع فضیلت کلام بر عدّه‌ای پوشیده بماند و چنین بر دیگران مشتبه شود. امّا وقتی موضوعی را غیر اهلش در دست گرفت، و کار را کسی عهده‌دار شد که نسبت به آن بصیرت و اطّلاعی نداشت ناچار بیماری مشکل می شود و گرفتاری شدّت می یابد.

و اگر دلیل دیگری نبود بر اینکه اینها فضیلت را واقعاً به لفظ نسبت نداده‌اند با اینکه خود لفظ را مقصود قرار می دهند، و اگر دلیل دیگری نبود بر این حقیقت جز یک دلیل و آن توصیفی است که خودشان برای لفظ می‌کنند به اینکه: لفظ معنی را زینت می دهد، و برای معنی همچون لباس و آرایش است، برای ماهمین یک دلیل کافی بود. بدین معنی‌که الفاظ دلیلهائی باشند برای معانی و معنی دلیل این باشد که ما را آگاه کند که فلان شئ دارای خصوصیّت وصفتی است. امّا اینکه آن شئ بوسیلهٔ همین دلیل به صفتی در آید که قائم بر آن صفت نیست مطلبی است که هیچ عقلی آنرا نمی پذیرد، و در هیچ وهمی تصوّرش ممکن نیست.

* * *

---

۱ ـ در نسخهٔ دیگر «صناعة» ضبط شده است. ش

۲ ـ ترجمهٔ عبارت: شیخ معتقد به استحسان معانی شده است و حال آن که معانی امری است ساده و پیش پا افتاده که هر عرب و غیر عربی، و هر شهری و روستائی آنرا می شناسد. بلکه بایستی گفت که شعر به قالب ریختن کلمات است، و نوعی تصویر و نقاشی است. [در این جمله مقصود از شیخ استادِ خود جاحظ است، و جاحظ در اینجا نسبت به عقیده استادش اعتراض می‌کند. این عبارت در فصل ۱۹ کتاب نیز آمده است.]

۳ ـ ترجمهٔ عبارت: شاعر سخن را می‌گیرد و نظری با کراه و تعجّب در آن می‌کند. سپس آنرا ریز ریز می‌کند. و معنی را بر می‌گیرد در حالی‌که مانند خرمهره‌ای است و آنرا بصورت گوهری باز پس می دهد، و عبائی را می‌گیرد و آنرا بشکل لباس حریری در می آورد. و در حالی که از هر زینت و زیوری عاری است آنرا آراسته و زیبا تحویل می دهد.

از مواردی که اگر عاقل در آن فکر کند تعجّبش از وضع عدّه‌ای و شدّت غفلت آنها زیاد می شود گفتار علما است آنجا که بحث از اخذ و سرقت کرده‌اند، و گفته‌اند: هر کس معنی ساده و عریانی را انتخاب نماید، و با لفظی از پیش خودش آنرا به لباسی درآورد او نسبت به آن احقّ از دیگران است. این کلامی است مشهور و متداول که نوآموزان آنرا درکتاب عبدالرّحمن[1] می خوانند. مع‌ذلک شما از کسانی‌که فضیلت را در لفظ قرار داده‌اند هیچ فردی را نمی بینید که به آن‌بیندیشد، و بگوید: از کجا تصوّر شود که معنائی عاری از لفظی‌که دلالت بر آن کند وجود دارد؟

بعلاوه، اگر مراد از لفظ نطق زبان است از کجا فهمیده شود که فردی از پیش خودش برای معنائی لفظی را می آورد؟ و فرض کنید صحیح باشد که این فرد چنین کاری راانجام دهدازکجالازم می‌آید که وقتی او لفظی را بر معنائی وضع می‌کند نسبت به آن معنی احقّ از کسی باشد که این معنی را از او گرفته است اگر در خصوص آن معنی هیچ کاری انجام نداده ودر آن صفتی پدید نیاورده و موجب فضیلتی برای آن نشده است؟ وقتی مطلب چنین شد آیا این کلامشان وجهی دارد جز آنکه بنا به گفته آنها که «معنی را از پیش خودش لباسی بپوشاند» لفظ عبارت باشد از صورت و شکلی که شاعر یا غیر شاعر برای معنی پدید می آورد؟ اگر بگویند بلی وجهی دارد و آن این است که شاعر یا غیر شاعر برای معنی لفظی را استعاره کند. گوئیم بحث اکنون در این مسأله است که آنها گفته‌اند: «اگر معنائی را که خالی و عریان است و آنرا به لباس لفظی، از پیش خود درآورد او احقّ است به آن.» و حال آنکه استعاره در نظر شما محدود و محصور بر لفظ تنهاست، و شما قبول ندارید که استعاره کننده نسبت به معنی کاری انجام می دهد. و معتقدید که او در معنی بهیچ‌وجه مزیّتی پدید نمی آورد. هنگامی که مطلب چنین است از کجا نسبت به آن معنی احقّ خواهد بود؟ بگوئید ما هم بفهمیم.

* * *

امّا اگر مثالی در این باب بخواهید بایستی بگوئیم بهترین و زیباترین نمونه همان است که ابوتمّام در مقابل بیت ابونُخَیلَه ساخته است. بدین معنی‌که ابو نُخَیلَه در باره مسلَمة بن عبدالملک چنین گفته است:

اَمُسلِمُ، اِنّی یَا ابنَ کُلِّ خَلیفَةٍ ویا جَبَلَ الدُّنیا وَیا واحِدَ الاَرضِ
شَکَرتُکَ اِنَّ الشُّکر حَبلٌ مِنَ التُّقیٰ وَ ما کُلُّ مَن اَولَیْتَهُ صالِحاً یَقضی

---

۱ ـ یعنی کتاب «الالفاظ الکُتّابیّه» از عبدالرحمن بن عیسی الهمدانی [ادیب و شاعر و نویسنده معروف «متوفی ۳۲۰ هـ»] که در آن زمان از کتبی بوده که مبتدیان می خواندند. ولی بعداً در شمار کتبی آمده است که بزرگان بدان مراجعه می‌کنند.ش

وَ اَنبَهتَ[1] لی ذِکری و ما کانَ خامِلاً ولٰکِنَّ بَعضَ الذِّکرِ أنبَهُ مِن بَعضِ

ابو تمّام بیت اخیر را منظوّر نظر قرار داده و در آن معنی چنین گفته است:

لَقَد زدتَ اَوضاحِی[2] امتِداداً وَ لَم اَکُن بَهیما ولااَرضیٰ مِنَ الاَرضِ مَجْهَلا

وَ لٰکِنْ اَیادٍ صادَفَتْنِی جِسامُها اَغَرَّ فَاَوفَتْ بِی اَغَرَّ مُحَجَّلا

ترجمهٔ سه بیت ابو نخیله: ۱ـای مسلم، ای فرزند خلیفه، ای کوه و قار و جلال این جهان، و ای یگانه خلق روی زمین ۲ـبدان که من در برابر احسانهای تو تشکر کردم. البتّه سپاس نعمت رشته محکم تقوا است. و همهٔ مردم هم این چنین نیستند (یعنی هر کسی شایسته نیست که حقّ شکر احسانهای ترا ادا نماید.) ۳ـتو ای مسلم، با احسان اخیر خودت خاطرهٔ مرا از احسانهای قدیمت زنده و بیدار کردی. البتّه احسانهای پیشین تو فراموش نشده بود لکن خاطره‌ها با هم فرق دارند. بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر موجب تنبُّه و مورد توجّه بیشتر می باشند.

ترجمهٔ دو بیت ابوتمام: ۱ـسفیدی چهره مرا[آبروی مرا] زیاد کردی. و قبلاً هم سیاه نبودم و سرزمین من هم سرزمین مجهول و بی نشان نبود. (مجهول الهویّه نبودم). ۲ـلیکن احسانهای تو که به من رسید بخصوص اندازه‌های فراوان و عظیم آن پیشانی سفید و شناخته شدهٔ مرا صاحب اوصاف کامل کرد. و درنتیجه من هم به اوصاف و صفات کمال مشهور و آبرومند شدم[3].

درکتاب «الشعر والشعراء» متعلّق به مرزبانی[4] فصلی است جالب درهمین معنی. او می‌گوید: از مثالهای قدیم این جمله است: حَرّاً اَخافُ عَلیٰ جانی کَمأَةٍ لاقَرّاً[5]. که مثل می آورند برای کسی‌که از چیزی می ترسد و از آن سالم می‌ماند ولی گرفتار چیز دیگری می شود که از آن هراسی نداشت.

و شاعری همین مضمون را گرفته و چنین گفته است:

۱ـ در روایتی (و نَوَّهتَ لی بِاسمی) ضبط است. ش. ابیات مذکور از ابونُخَیله، شاعر مخضرمی است، متوفّی ۱٤۵ـ هـ. اغانی، ۲۰ : ۳٦۳ـم

۲ـ اَلاَوضاح، جمع «وَضَح» است. یعنی: سفیدی پیشانی، و سپیدی روز، و نیز بمعنی عام، سپیدی وروشنی. دو بیت مذکور از قصیده‌ای است درمدح محمد بن عبدالملک زیّات. دیوان شاعر، ۳ : ۹۹ـم

۳ـ توضیح جملهٔ معروف: اَنتَ قائِدُ الغُرِّ لمُحَجَّلِ، یعنی: تو فرمانده اسبهای اصیل و مشهور وفرمانده سوارهای شایسته‌ای.

۴ـ ابوعبدالله محمد بن عمران بن موسی المرزبانی، متوفی ۳۸٤ـهـ، ادیب و محقّق، دارای تألیفاتی است فراوان از آن جمله است: [الموَشَّح] و [معجم الشعرا]ـ م.

۵ـ حَرّ: شدت گرما. علی: حرف جر. جانی: اسم فاعل از فعل جَنیٰ یَجنی: چیدن میوه از درخت. کَمْءٌ. گیاهی است از جنس قارچ. درفارسی آنرا «سماروغ» نامند، و «شَحمُ الاَرض» نیز نامیده می شود. عرب آنرا «جدری الاَرض» نامد. یعنی: تنها از گرمای شدید می ترسم نه از شدّت سرما. م.جَنَیتُ‌کَماءاً واحِداً وثَلاثَة اَکمُؤٍ اوالکَماة. یَتَکَمَّأونَ، ایَ یَجتَنُونَ الکَمْءَ. قُرّ: سرما. منصوب است بنابر تمیز بودن. کتاب امثال «میدانی» ۱ : ۲۱۲ـ و امثال «عسکری» ۱ : ۳۷۳.

وَ خَذِرتُ مِن اَمرٍ فَمَرَّ بِجانِبی لَم یُنکِنی وَ لَقیتُ ما لم اَحْذَرِ

من از امری می ترسیدم، آمد و ازکنارم گذشت و زیانی به من وارد نساخت، ولی از چیزی که هراسش را به دل راه نمی دادم به آن رسیدم[1].

لبید گوید:

اَخشیٰ عَلی اَربد[2] اَلحُتوفَ وَلا اَرهَبُ نَوءَ السِّماکِ والاَسَدِ

من از مرگها بر «اربد» ترسانم در حالی‌که از بلای سقوط سماک و اسد هراسی ندارم.

این مضمون را بحتری هم گرفته و از لحاظ قدرت در تعبیر و وسعت در معنی بسیار زیبا ساخته و از حد عادی بالا تر رفته است. چنانکه گوید:

لَو اَنَّنی اُوفِی التَّجارِبَ حَقَّها فیما اَرَتْ لَرَجوتُ ما اَخشاهُ

اگر بخواهم حقّ تجربه ها را ادا کنم از تجاربی که چهرهٔ خودشان را به من کاملاً نشان داده اند (یعنی تجاربی را که با چشم خودم دیده‌ام) بایستی بگویم مواردی بوده که بسی نگرانی و خطر داشته است ولی نفعی از آن عاید شده و موجب امیدواری من گشته است[3].

نظیر این فصل در همین کتاب مرزبانی فصل دیگری است که مرزبانی برای ابراهیم بن مهدی انشاد کرده است. به این ترتیب:

یا مَن لِقَلبٍ صیغَ مِن صَخْرَةٍ فی جَسَدٍ مِن لُؤلُؤٍ رَطبِ
جَرَحْتُ خَدَّیهِ بِلَحْظِی، فَما بَرَحْتُ حَتّی اقْتَصَّ مِن قَلبی[4]

آیا کسی هست آگاه شود از حال قلبی که از سنگ ساخته شده است؛ قلبی که درکالبدی است از مرواریدتر. من دو گونهٔ او را با نگاه خود مخدوش کردم ولی او مهلت نداد تا از قلب من قصاص نمود (یعنی او هم قلب مرا مجروح کرد.)

سپس مرزبانی می‌گوید: علی بن هارون گفته است که این مطلب[5] را احمد بن ابی.

---

۱ ـ و در این معنی گفته شده است:

نَریَ الشیئَ مِمّا یُتَّقیٰ فَنَهابَهُ و ما لانری مِمّا بَقَی اللّهُ اَکثَرُ.ش

۲ ـ اربد ـ برادر لبید است که به کمک عامر بن طُفَیل به کشتن رسول خدا(ص) کمر بسته بود. هر دو به نفرین آن حضرت هلاک شدند؛ یکی بوسیلهٔ صاعقه و دیگری به مرض طاعون. بیت مذکور از قصیده‌ای در دیوان شاعر، ص ۱۵۸ـ م

۳ ـ این بیت از قصیده‌ای است در مدح صاعد بن مخلّد و پسرش ابوعیسی. دیوان شاعر، ٤ : ۲٤۰۱ـم

مضمون فوق با معنی عالیتری از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: کُن لِما لا تَرجُو اَرجیٰ مِنکَ لِما تَرجُو فَاِنَّ موسی(ع) ذَهَبَ لِیَقْتَبِس ناراً فَآتاهُ اللّهُ النُّبُوَّةَ.

۴ ـ دیوان ابن مُعتزّ، ۳ : ۲٤۳ـ م

۵ ـ این مضمون بسیاری از شعرا را جذب کرده و بعضی آنرا خوب و لطیف اقتباس کرده‌اند. از آن جمله:

←

فَتَن[1] معناً و لفظاً گرفته و چنین ساخته است:

اَدمَیتُ بِاللَّحَظاتِ وَجْنَتَهُ   فَاقْتَصَّ ناظِرُهُ مِنَ القَلبِ

گونهٔ او را با نگاههای خودم خونین کردم. چشم او هم از قلب من قصاص نمود. (او هم با نگاهش قلب مرا خونین کرد.)

مرزبانی گوید: لکن این بیت ازجهت عبارت برگزیده، و حسن تأثیر نسبت به شعر قبل برتر است. در این باب دلیلی است برای کسی که بفهمد غرض شعرا از حسن تعبیر مجرّد لفظ نیست بلکه صورت و صفت و خصوصیّتی است که در معنی پدید می آید، و امری است که طریق معرفت آن بطور کلّی عقل است نه گوش. زیرا در خصوص بیت بحتری مرزبانی بهیچ حال نگفته است او بلحاظ حروفی‌که در جملهٔ: «لَو اَنَّنی اُوفِی التَّجارِبَ....»، است قدرت بر تعبیر را بنحو احسن نشان داده، و از حدّ عادی گذشته و قدم را بالا تر گذاشته است، و ابن ابی فتن را هم از جهت حروفی که در جملهٔ: اَدمَیتُ بِاللَّحَظاتِ وَجْنَتَهُ، است به «تَعبیر برگزیده» وصف نکرده است.

این مطلب را مسلّم بدانید که اگر سنجش دقیق کنید در احوال آنها که معتقد شده‌اند وقتی مُعَبَّرٌ عنه واحد و عبارت دو تا شود، و یکی از دو عبارت فصیحتر و زیباتر از دیگری باشد موجب فصاحت و زیبائی بایستی خود لفظ باشد، اگر بدقّت بسنجید می فهمید اینها این مطلب را از آن جهت گفته‌اند که دو کلام را مقایسه به دو کلمه کرده‌اند، و چون دیده‌اند وقتی درمورد دو کلمه گفته می شود: معنی این دو یکی است و فرقی میان آنها نیست، و موقعیّت برای معنی در هر دو کلمه یکسان است خیال کرده‌اند حکم دو کلام هم این گونه است. مسلّماً اشتباه فکر کرده‌اند، و طریق انحراف پیموده‌اند. زیرا اصلاً قابل تصوّر نیست که شکل و صورت معنی در یکی از دو کلام یا دو بیت مانند صورت معنی کلام یا بیت دیگر باشد؛ مگر آنکه شاعری بیتی را مورد نظر قرار دهد، و جای هر لفظ آن بیت لفظ دیگری را بگذارد به همان معنی، و برای نظم و تألیفش هم اشکالی پیش نیاید. چنانکه در برابر بیت حطیئة:

اِلَی اللّهِ اَشکُو عِشقَ ظَبیٍ مُهَفْهَفٍ   رَمانی ومالی مِن یَدَیهِ خَلاصُ

جَرَحتُ بِعَینی خَدَّهُ وهُوَجارِحٌ   بِعَینَیه قَلبی وَالجُروحُ قِصاصُ

و شاعری دیگر این معنی را از زیبارویان در مورد احتجاج آورده و چنین گفته است:

اَلحاظُنا تَجرَحُکم فِی الحَشا   وَلَحظُکُم یَجرَحُنا فِی الخُدود

جُرحٌ بِجُرحٍ فَاجعَلُوا ذابِذا   فَمَا الَّذی اَوجَبَ جُرحَ الصُّدود

۱ - احمد بن صالح بن ابی فتن، شاعر عهد متوکّل عباسی مادح وزیرش، فتح بن خاقان. طبقات ابن معتزّ: ۲۹۶- و موشّح: ۵۳۱- م

دَعِ المَکارِمَ لا تَرحَلْ لِبُغْیَتِها وَ اقعُدْ فَإنَّکَ اَنتَ الطّاعِمُ الکاسی

دیگری گوید:

ذَرِ المَفاخِرِ لا تَذهَبْ لِمَطْلِبِها وَ اجلِسْ فَإنَّکَ اَنتَ الآکِلُ اللّابِس

و هر کلامی که وضعش این باشد شایسته نیست آنرا بحساب کلام آورد، و نبایستی درشمار کلامهائی داخل کرد که در آنها میان دو عبارت فضیلت و مزیّت مقایسه می شود. حتّی صحیح نیست که این بیت یا نظیر این کلام تعبیر دوم بحساب آید. و درست نیست کسی را که دست به چنین کاری می زند در محلّ آن گوینده‌ای قرار دهیم که به اخذ معنی از دیگران وصف می شود. زیرا چنین شاعری سازنده چیزی نیست تا بدان جهت مستحقّ آن گردد که واضع کلام و مبتکر تعبیر و قائل شعر نامیده شود. یعنی بیت حُطَیْئه کلام و شعری نبوده است؛ از آن جهت که معانی الفاظ مفرد در آن ازمعانی و مقاصد نظم و تألیف خالی است. بلکه عاری از معانی و مقاصدی است که در کلمات آن منظور و تعقیب شده است. از قبیل آنکه کلمهٔ «اَلمَکارِم» مفعول است برای فعل «دَع» و جملهٔ: لا تَرحَلْ لِبُغْیَتِها، جملهٔ ماقبلش راتأکید کرده است، و فعل «اُقعُدْ» بوسیلهٔ «واو» بر مجموع جمله های قبل عطف شده، و جملهٔ: اَنتَ الطّاعِمُ الکاسی، بوسیلهٔ «فاء» معطوف بر فعل «اقعد» است[۱]. بنابراین گوینده‌ای که می آید و کلام دیگری را می‌گیرد و از معنی آن کلام هیچ چیزی را تغییر نمی دهد چنین گوینده‌ای رانمی توان گفت کلام دوم و تعبیر دومی را آورده است، بلکه بایستی گفت که او اصلاً چیزی از خودش نگفته است.

حاصل مطلب: همان طور که خود نقره و خود طلا بنفسه انگشتری و دستبند و... نیست بلکه به آن است که در این دو فلز صورت و شکلی پدید آید کلمات مفردی هم که اسم و فعل و حرف‌اند بی آنکه در آنها نظمی پدید آید [که در حقیقت همان منظور نظر قرار دادن مقاصد نحوی و احکام آن است] نه کلامی است و نه شعری.

پس با این بیان هر کس کارش این است که بیتی را می‌گیرد و بجای هریک از الفاظ آن لفظ دیگری به همان معنی می‌گذارد و شعری می سازد عملی انجام نداده جز آنکه عقلش را وامانده و سبک نموده است، ودر شمار آن کس آمده است که می‌گفت: من بیتی شعر گفته‌ام که از بیت حسّان بسیار عالیتر است. حسّان گفته است:

یُغشَونَ حتّی ما تَهِرُّ کِلابُهم لایُسألُونَ عَنِ السَّوادِ المُقبِلِ

۱ ـ بیت حطیئة، مجرّد از این معانی نه کلام است و نه شعر.

۲ ـ ترجمهٔ بیت حسّان: مهمانهای فراوانی بر آنها وارد می شود؛ تا آنجا که سگهاشان عادت کرده‌اند و صدا به عوعو بلند نمی‌کنند. وکسانی‌که به خانه آنها رو می آورند مورد سؤال قرار نمی‌گیرند. [توضیح: هر کس که بجانب آنها روی آورد مهمان ←

و من گفته ام:

يُغشُونَ حَتّـى ما تَهِـرُّ كِلابهُـم　　أبَداً ولايُسـألُونَ مَـن ذَاالـمُـقـبِـل

به او گفتند: این بیت تو همان بیت حسّان است. بلکه تو بیت حسان را خراب کرده‌ای!

* * *

درخاتمه، این نکته را بگوئیم که: آنچه بر سر این قوم آمده است بلحاظ کمی دقّت و تأمّل آنها در کتبی که دانشمندان وضع کرده‌اند راجع است به اختلاف دو تعبیر با معنی واحد، و راجع است به اینکه شاعری از شاعر دیگر معنائی را اخذ می‌کند، و دو شاعر بطور کلّی در معنی واحدی شعر می‌گویند، و خلاصه راجع به اشعاری است که آنها در این باب تدوین کرده‌اند، اگر این قوم واقعاً فکر خود را با دقّت در این کتب بکار گرفته بودند، و آن طور که شایسته است در آنها تدبّر می‌کردند مسلّماً آن دقّت و تدبّر آنها را از خواب غفلت بیدار می نمود، و پردهٔ جهل را از مقابل دیدگانشان کنار می زد.

پایان مبحث اوّل از فصل سی و نهم

آنهاست و از هیچ کس پرسیده نمی شود که تو کجا می روی و چه کار داری. زیرا معلوم است که همه مهمانهای آنها هستند. و اینها هم همیشه در انتظار مهمانند].

این بیت ازقصیده‌ای است در مدح عمرو بن حارث غسّانی و قوم او. دیوان او (شرح برقوقی): ۳۰۹.م

خلاصهٔ مبحث دوم

از فصل سی و نهم

نمونه‌هائی از اشعار که در آنها لفظ متعدّد است ولی معنی متّحد
از ص ۳۷٤ کتاب دلائل الاعجاز

در این بحث می‌خواهم نمونه‌هائی از اشعار را بیاورم که در آنها دو شاعر در مضمون واحدی شعر گفته‌اند. این نمونه‌ها دو قسم است: قسمی که درآن می‌بینید شاعری مضمون ساده و کم ارزشی راآورده، و شاعر دیگر را می‌بینید که همان مضمون را در چهرهٔ زیبا و دلپسندی بیان نموده است، قسم دوم که هر دو شاعر در یک مضمون هنرنمائی کرده‌اند.

مثال: قسم اوّل، گفتار متنبّی:

۱ ـ يُعطيکَ مبتدئاً، فَاِن اَعجَلْتَهُ　　　اَعطاک مُعتَذِراً کَمَن قَد اَجرَما

ممدوح من بدون تقاضا به تو عطا می‌کند، و اگر با تقاضا از او چیزی بخواهی با اعتذار به تو احسان می نماید همانند کسی‌که گناهی را مرتکب شده است [وعذر گناه می خواهد].

با گفتار ابوتمّام در این معنی:

اَخُو عَزَماتٍ فِعلُه فِعل مُحسِنٍ　　　اِلَينا ولٰكِن عُذْرُهُ عُذرُ مُذْنِبِ

او در دادن حق واجب بندگان خدا بسیار جدّی است، رفتارش با ما رفتار نیکوکار است، لکن عذرخواهیش همچون گناهکار.

۲ ـ بیت ابوتمّام:

اَلصُّبحُ مَشهورٌ بِغَيرِ دَلائِلٍ　　　مِن غَيرِهِ ابتُغِيَتْ ولا اَعلامِ

بامداد برای همه روشن است بدون آنکه ازغیرش دلائل و نشانه‌هائی مطالبه شود.

با بیت متنبّی:

وَلَيسَ يَصِحُّ فِي الاَذهانِ شَيءٌ　　　اِذَا احتاجَ النَّهارُ اِلىٰ دَليلِ

اگر قرار باشد که روز روشن هم به دلیل احتیاج داشته باشد دیگر در اذهان و افکار بشر هیچ چیز صحیح وجود نخواهد داشت.

۳ ـ گفتار خالد کاتب:

رَقَدْتَ وَلَم تَرثِ لِلسّاهِرِ　　　وَلَيلُ المُحِبِّ بِلاآخِرِ

تو شب را خوش خوابیدی و دلت‌نسوخت به حال کسی‌که تا صبح بیدار بود. وحال آنکه شب عاشق پایان ندارد.

با گفته بَشّار:

لِخَدَّيک مِن کَفَّيک فی کُلِّ لَيلَةٍ ... اِلیٰ اَن تَریٰ ضَوءَ الصَّباحِ وِسادُ

تَبيتُ تُراعی اللَّيلَ تَرجُو نَفادَهُ ... وَ لَيسَ لِلَّيلِ العاشِقينَ نَفادُ

هر شب از اول تا آن گاه که چشمان را به روشنی بامداد باز می‌کنی دو دست تو برای دو گونه ات بالشی است. تو می خوابی و در انتظار پایان شبی در حالی‌که شب عاشقان پایان ندارد.

٤ - بیت معن بن أوس:

اِذَاانصَرَفَتْ نَفسی عَنِ الشَّئِ لَمْ تَكَدْ ... اِلَيهِ بِوَجهٍ آخِرَ الدَّهرِ تُقبِلُ

اگر نفس من از چیزی روگردان شود تا روزگار باقی است امیدی نیست که به آن روی آورد.

با بیت عباس بن أحنف:

نَقلُ الجِبالِ الرَّواسی مِن اَماكِنِها ... اَخَفُّ مِن رَدِّ قَلبٍ حينَ يَنْصَرِفُ

جابجا کردن کوههای بلند و استوار آسانتر است از آنکه قلبی را بخواهند از چیزی رو گردان کنند.

٥ - قول متنبّی:

اِذ كارُ مِثلِکَ تَرکُ اِذكاری لَه ... اِذ لا تُريدُ لِما اُريدُ مُتَرجِما

من در برابر فردی مانند تو از ذکر حاجتم خودداری می‌کنم زیرا تو برای آگاهی به نیازمندی من محتاج بیان و ترجمان نیستی.

با قول ابوتَمّام:

واِذَا المَجدُ كانَ عَونی عَلَی المَر ... ءِتَقاضَيتُهُ بِتَركِ التَقاضی

اگر مجد و شرافت یار و مددکار من باشند من به تقاضا کنندهٔ خود می‌گویم از من خواهش مکن که خودم پیش از درخواست توبه تو کمک خواهم کرد.

پایان خلاصهٔ مبحث دوم از فصل سی و نهم

مبحث دوم

از فصل سی و نهم

نمونه‌هائی از اشعار که در آنها معنی متّحد است و لفظ متعدّد

بر آن شده‌ام که در این بحث مجموعه‌ای از اشعار که در آنها دو شاعر در معنی واحدی شعر گفته‌اند بیاورم. این نمونه‌ها دو قسم است:

قسمی که در آن یکی از دو شاعر معنی کم‌ارزش و ساده‌ای را آورده و شاعر دیگر همان مضمون را در چهرهٔ جالب و دلپسندی بیان داشته است.

قسم دیگر که می‌بینی هر دو شاعر در یک معنی و مضمون هنرنمائی کرده و صنعتی را در آن بکار برده‌اند.

ابتدا به شرح قسم اوّل می‌پردازیم. که معنی در یکی از دو بیت کم ارزش و ساده است و در بیت دیگر دارای صورت و هنر ادبی. این قسم یا بدان جهت است که شاعر متأخّری نسبت به شاعر متقدّم خود گفتارش را ناقص آورده است و یا به جهت آن است که شاعر متأخّر به مضمون و نکته‌ای دست یافته که شاعر متقدّم بدان راه نبرده است. نمونهٔ مطلب بیت متنبّی است:

بِئسَ اللَّیالی سَهِرْتُ مِن طَرَبی　　شَوقاً اِلی مَنْ یَبیتُ یَرقُدُها[1]

با بیت بُحتُری:

لَیلٌ یُصادِفُنی ومُرهَفَةَ الحَشا　　ضِدَّینِ اَسْهَرُهُ لَها وتَنامُهُ[2]

ترجمهٔ بیت متنبّی: چه بد بود آن شبها که من تا صبح بیدار ماندم به شوق کسی‌که شب را تا صبح به خواب خوش رود.

ترجمهٔ بیت بحتری: یک شب طولانی همراه با یک محبوب باریک اندام بسوی من می‌آید، درحالی‌که هر دو ضد یکدیگرند. من بخاطر آن محبوب تا صبح بیدار می‌مانم و او تمام شب را خوش می‌خوابد.

نمونهٔ دیگر بیت بُحتری است:

---

۱ - از قصیده‌ای در مدح ابوالحسن محمد بن عبیدالله. م

۲ - از قصیده‌ای است در مدح احمد بن محمد بسطام. دیوان ۳ : ۲۰۳۷ - م

وَلَومَلَکتُ زَماعا ظَلَّ یَجذِبُنی قَوداً لکانَ نَدیٰ کَفَّیکَ مِن عُقُلی [۱]

با بیت متنبّی:

وَ قَیَّدْتُ نَفسی فی ذَراکَ مَحَبَّةً وَ مَن وَجَدَ الإحسانَ قَیداً تَقَیَّدا [۲]

ترجمهٔ بیت بحتری: اگر من قدرت اراده‌ای داشتم که بجانب خانه و اهل خودم برگردم این نیرو مرا بسوی‌خانه ام‌می‌کشانید. در آن وقت باز به احسانهائی که از دست تو دیده‌ام پایبند بودم [۳].

ترجمهٔ بیت متنبّی: من خود را در پناه آن محبتهائی که از تو دیده‌ام به بند کشیده ومقیّد ساخته ام. آری هر کس که بفهمد احسان قید و بند است خود را به آن مقیّد خواهد کرد.

و کلام متنبّی:

اِذَاعْتَلَّ سَیفُ الدّولَةِ اعْتَلَّتِ الاَرضُ وَمَن فَوقَها وَالبأسُ وَالکَرَمَ المُحْضُ [۴]

با کلام بحتری:

ظَلَلْنانَعُودُالجودَمِن وَعْکِکَ الّذی وَجَدتَ وَقُلنَا اعْتَلَّ عِضوٌمِنَ المَجدِ [۵]

ترجمهٔ بیت متنبّی: در آن هنگام که سیف الدّوله بیمار شود اهل زمین و اهل آسمان همه بیمارند، حتّی شجاعت و کرم خالص نیز بیمار می‌گردند.

ترجمهٔ کلام بحتری: ما از کسالتی که بر تو عارض شده است دائماً به عیادت جود و سخا می رویم، و اعلام کرده‌ایم که عضوی از اعضای مجد و کرم بیمار شده است.

وقول متنبّی:

یُعطیکَ مُبتَدِئاً فَاِن اَعْجَلتَهُ اَعطاکَ مُعتَذِراً کَمَن قَد اَجْرَما [۶]

با قول ابو تمّام:

اَخوعزَ ماتٍ فِعلُهُ فِعلُ مُحْسِنٍ اِلَینا ولٰکِن عُذْرُهُ عُذرٌ مُذنِبِ [۷]

ترجمهٔ بیت متنبّی: ممدوح من کسی است که بدون تقاضا به تو احسان می‌کند، و اگر با درخواست، از او چیزی بخواهی‌با معذرت خواهی از تو به تو عطا می نماید، همچون کسی‌که گناهی

---

۱ ـ مقصودش از کلمهٔ (زماع) بازگشت شخص است به خانوادهٔ خود. اصل کلمه بمعنی: «اَلمَضا» یعنی مصمم‌شدن‌برکار است بطور جدّی. ش

بیت از قصیده‌ای است درمدح ابراهیم بن مدبّر. دیوان، ۳ : ۱۸۷۳ـ م

۲ ـ از قصیده‌ای است در مدح امیر و در تهنیت عید. دیوان: ۳٦۲ـ م

۳ ـ توضیح: من می خواهم بسوی اهل خویش برگردم و در زیر این فشارم ولی احسانهای تومرا پایبند خود کرده است.

۴ ـ از قطعه‌ای است کوچک در مدح سیف الدوله. دیوان، ۲ : ۲۱۸ـ م

۵ ـ از قصیده‌ای در مدح ابراهیم بن مدبّر که در آن علّت بیماری او را یادآوری می‌کند. دیوان، ۲ : ۷۵۷ـ م

٦ ـ دیوان شاعر، ٤ : ۳۰ـ م ۷ ـ دیوان، ۱ : ۱۵۲ـ م

مرتکب شده است.

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: او در دادن حقّ واجب بندگان خدا بسیار جدّی است، و این عادت همیشه با اوقرین بوده است. رفتارش با مارفتار نیکوکار است ولی عذر خواهیش[1] همچون گناهکار.

و گفتار متنبّی:

کَریمٌ مَتَی اسْتُوهِبْتَ ما اَنتَ راکِبٌ   وَقَد لَقِحَتْ حَربٌ فَاِنَّکَ نازِلُ[2]

با گفتار بُحتری:

ماضٍ عَلیٰ عَزْمِهِ فِی الجُودِ لَوَوَهَبَ الشـ   ـشَبابَ یَومِ لِقاءِ البِیضِ مانَدِما[3]

ترجمهٔ گفتار متنبّی: تو کریمی هستی که هر زمان کسی از تو چیزی بخواهد بخل نمی ورزی اگرچه هنگامی باشد که سوار بر مرکبی و جنگ بشدّت تمام جریان دارد، در آن وقت نیز عطا می‌کنی. از مرکب پیاده می شوی و همان مرکب را به او می بخشی.

ترجمهٔ گفتار بُحتری:

او کسی است که تصمیمش در جود و کرم قاطع است. و اگرچه ایام جوانیش را ببخشد باز پشیمان نخواهد بود؛ همان ایّام جوانی را که با ماهرویان می گذراند.

و بیت متنبّی:

وَالَّذی یَشهَدُ الوَغیٰ ساکِنُ القَلْـ   ـبِ کَأَنَّ القِتالَ فیها ذِمامُ[4]

---

۱ ـ توضیح: معذرت خواهی او از آن جهت است که چرا بدون تقاضا عطا نکرده است.

۲ ـ در دیوان متنبّی چاپ عکبری بجای «نازل» «باذل» آمده است وهر دو معنی صحیح است. ضمناً کریم در این بیت خبر است برای مبتدای محذوف (أنت). م لَقِحَتِ الحَربُ؛ جنگ پس از مقداری آرامش شروع شد و شدّت یافت. لَقِحَتِ العَداوةُ، نیز به همین معنی بکار می رود. ش. این بیت از قصیده‌ای است درمدح سیف الدوله. دیوان، ۳ : ۱۱٦ـ م

۳ ـ مرادش از کلمهٔ «بیض» ظاهراً زنان زیباروی است. و در صورتی که بخشش جوانی در آن روزهای جوانی قابل تصوّر باشد بالاترین حدّی است بخشش که خیال شاعر به آن دست می یابد.

بیت از قصیده‌ای است در مدح ابو یوسف رافع طائی. دیوان، ۳ : ۲۰۵۰ـ م

۴ ـ اَلذِّمام والذِّمّه، یعنی: حقّ وحرمت، جمع آن «اَذِمَّة». اَلذِمَّه،یعنی عهد وکفالت. جمع آن ذِمام. ش

ظاهراً مضمون بیت متنبّی از بیت جیب است.

مُتَسَرِّعینَ اِلَی الحُتُوفِ کَأَنَّما   بَینَ الحُتُوفِ وبَینَهُم اَرحامُ

و یا از گفتار محمد بن ابونواس:

یَتَبادَرُونَ اِلَی الهِیاجِ کَأَنَّما   بَدَرُوا اِلیٰ صِلَةٍ مِنَ الأَرحامِ

توضیحاً: بیت متنبی مذکور درمتن از قصیده‌ای است در مدح سیف الدوله ابوالحسن، در آن هنگام که عزم مراجعت از انطاکیه را داشته است. مطلع آن چنین است:

اَینَ اَزمَعتَ اَیُّهٰذَ الهُمام   نَحنُ نَبتُ الرُّبا واَنتَ الغَمام

ص ۲٤٤ ج ۲ـ دیوان متنبّی شرح عکبری. بیت متن از قصیده‌ای است درمدح سیف الدوله. دیوان، ۳ : ۳٤۷ـ م

با بیت بُحتری.

لَقَدكانَ ذاکَ الجَأشُ جأشَ مُسالِمٍ عَلیٰ أنَّ ذاکَ الزِّیَّ زِیُّ مُحارِبِ

ترجمهٔ بیت متنبّی: او کسی است که درجنگها همیشه حاضر است؛ با قلبی مطمئن و آرام بطوری که گوئی جنگ با او عهد کرده است که هیچ گاه کشته نشود[1].

ترجمهٔ بیت بُحتری: قلب او در حقیقت قلبی بود که گوئی اضطراب و بیم و اندوه با آن پیمان صلح و آشتی بسته اند با اینکه لباس او لباس جنگاوران بود.

و بیان ابوتمّام:

اَلصُّبحُ مَشهورٌ بِغَیرِ دَلائلٍ مِن غَیرِهِ ابتُغِیَت وَلاَ آعلامِ[2]

با بیان متنبّی:

وَ لَیس یَصِحُّ فِی الأذهانِ شَیءٌ اِذَا احتَجاجَ النَّهارُ اِلیٰ دَلیلِ[3]

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: صبح برای همه روشن است و مشهور؛ بی آنکه از غیر آن دلیل ونشانه هائی خواسته شود.

ترجمهٔ بیت متنبّی: اگر روز روشن هم به دلیل محتاج باشد بایستی بگوئیم که دیگر در افکار بشر هیچ چیز صحیح وجود نخواهد داشت.

و سخن ابوتمّام:

وَفی شَرَفِ الحَدیثِ دَلیلُ صِدقٍ لِمُختَبِرٍ عَلی شَرَفِ القَدیمِ[4]

با سخن متنبّی:

اَفعالُهُ نَسَبٌ لَولَم یَقُلْ مَعَها جَدّی الخَصیبُ عَرَفْنَا العِرقَ بِالغُصُنِ[5]

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: در شرافت یک سخن تازه، دلیل راستین متعلّق به گویندهٔ سخن است بافرض آنکه مقام سخن دیرین نیز شریف است.

ترجمهٔ بیت متنبّی: رفتارهای او اصل و نسب او می باشند.بابودن این رفتارها اگر نگوید که

---

۱ ـ توضیح: یعنی او در کشتن و کشته شدن هیچ گونه اضطرابی ندارد. در میدان جنگ با ثبات عزم حاضر می شود؛ هر چند جنگ بسیار شدید گردد و دشمن اطرافش را محاصره کند.

۲ ـ از قصیده ای که خلیفهٔ عباسی [الواثق بالله] را در آن مدح و او را به خلافت تهنیت می‌گوید. دیوان، ۳ : ۲۰۳ م

۳ ـ مضمون بیت ابوتمام این جمله است: من شکّ فی المشاهدات فَلَیسَ بِکامِلِ العَقلِ. [هر کس که درمشهودات تردید نماید درعقل و فهم کامل نیست.]م

بیت از قطعه ای است در دیوان شاعر: ۳۳٤ـ م

۴ ـ از قصیده ای است در مدح بنی عبدالکریم طائیین. دیوان، ۳: ۱۶۳ـم

۵ ـ دیوان، ٤ : ۲۱۷ـم

جدّ من خَصیب است ما اصل و ریشه را بوسیلهٔ شاخه هایش می شناسیم.

و گفته بُحتری:

وَاَحَبُّ آفاقِ البِلادِاِلیٰ فَتیً ... اَرضٌ یَنالُ بِها کَریمَ المَطلَبِ [۱]

با گفتار متنبّی:

وَکُلُّ امرِیءٍ یُولِی الجَمیلَ مُحَبَّبٌ ... وَکُلُّ مَکانٍ یُنبِتُ العِزَّطَیِّبُ [۲]

ترجمهٔ بیت بُحتری: بهترین محیط شهرها و کشورها درنظر جوانمرد سرزمینی است که در آنجا به هدف والای خود نائل شود.

ترجمهٔ بیت متنبّی: هرانسانی که داوطلب کارنیکی شود محبوب است، و هر سرزمینی که عزّت وشرافت برویاند پاک و پاکیزه است.

وبیت متنبّی:

یُقِرُّلَهُ بِالفَضلِ مَن لایَوَدُّهُ ... وَیَقضی لَهُ بِالسَّعدِمَن لایُنَجِّمُ [۳]

با بیت بُحتری:

لااَدَّعی لاَبِی العَلاءِفَضیلَةً ... حَتّیٰ یُسَلِّمَهااِلَیهِ عِداهُ [۴]

ترجمهٔ بیت بُحتری: من برای ابوالعلا هیچ فضیلتی را ادّعا نمی‌کنم تا آن زمان که دشمنانش به آن فضیلت سرتسلیم فرود آورند.

ترجمهٔ بیت متنبّی: کسانی هم که با او دوستی ندارند به فضیلت او معترف اند- حتی کسی هم که ستاره‌شناس نیست سعادت را به او منتسب و منتهی می سازد.

و گفتهٔ خالد کاتب:

رَقَدتَ ولَم تَرثِ لِلسّاهِرِ ... ولَیلُ المُحِبِّ بِلا آخِرِ [۵]

با گفتهٔ بَشّار:

لِخَدَّیکَ مِن کَفَّیکَ فِی کُلِّ لَیلَةٍ ... اِلیٰ اَن تَریٰ ضَوءَ الصَّباحِ وِسادُ

تَبیتُ تُراعِی اللَّیلَ تَرجُونَفادَهُ ... وَلَیسَ لِلَیلِ العاشِقینَ نَفادُ [۶]

---

۱ ـ از قصیده‌ای که در آن اباصالح بن یزداد را مدح می‌کند. دیوان، ۱ : ۲۸۳-م

۲ ـ از قصیده‌ای در باب کافور. دیوان، ۱ : ۱۸۳-م

۳ ـ از قصیده‌ای در باب سیف الدوله، ۳ : ۳۵۵-م

۴ ـ از قصیده‌ای در مدح ابوالعلاصاعدبن مخلّد. دیوان، ٤ : ۲٤۰۳-م

۵ ـ این بیت با بیت دیگر:

[و لم تدر بعد ذهاب الرّقا ... دما صنع الدّمع من ناظری]

الآمالی، ۱ : ۱۰۰-م

۶ ـ دیوان، ۳ : ۱۳۵-م

ترجمهٔ بیت خالد: تو شب را خوش خوابیدی و دلت برحال کسی که تا صبح بیداری کشید نسوخت. آری شب عاشقان پایان ندارد.

ترجمهٔ بیت بَشّار: هرشب از ابتدا تا آنگاه که دیدگانت را به روشنی صبح باز می‌کنی دو دستت برای دوگونه ات بالش است. تو می خوابی و در انتظار پایان شبی درحالی که شب عاشقان پایانی ندارد.

وشعر ابوتمّام:

ثَوىٰ بِالمَشرِقينِ لَهُم ضَجاجٌ أطارَ قُلوبَ أهلِ المَغرِبينِ[1]

وشعر بُحتری:

تَناذَرَ أهلُ الشَّرقِ مِنهُ وَقائِعاً أطاعَ لَها العاصُونَ فِي بَلَدِ الغربِ[2]

با شعر مسلم:

لَمّا نَزَلتَ عَلىٰ أدنىٰ دِيارِهِمُ ألقى إلَيكَ الأقاصي بِالمَقالِيدِ[3]

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: او در سرزمین مشرق فرود آمد و اقامت گزید درحالی که فریاد شوق اهل شرق، مردم مغرب زمین را بپرواز درآورد.

ترجمهٔ بیت بُحتری: مردم شرق یکدیگر را از وقایع جنگ او بیم دادند؛ وقایعی که گردنکشان بجهت آن دربلاد مغرب مطیع او شده اند.

ترجمهٔ بیت مسلم: وقتی به نزدیکترین خانه های آنها فرود آئی دورترین خانه های آنها قلاده های محبّت را پیش روی تو می آورند.

و بیت محمدبن بشیر:

أُفرُغْ لِحاجَتِنا ما دُمتَ مُشغولاً فَلَو فَرَغتَ لَكُنتَ الدَّهرَ مَبذولا[4]

با گفتار ابوعلی بصیر:

فَقُلْ لِسَعيدٍ أسعَدَ اللهُ جَدَّهُ[5] لَقَدرَتَّ حَتّىٰ كادَ يَنصَرِمُ الحَبْلُ

---

۱ ـ ضَجاج، به فتح و ضمّ ضاد، به معنی «ضَجیج» و آن به معنی فریاد کردن است از روی پریشانی و بیتابی از موضوعی که مورد ترس و هراس است. این بیت از قصیده‌ای است در مدح اسحاق بن ابراهیم. دیوان، ۳ : ۱۰۶ـم

۲ ـ تَناذَرَ الناس، یعنی مردم به یکدیگر اعلام خطر کردند و بیم دادند. «وَقائِعاً» مفعول به است و مقصود از آن وقایع جنگ است. ش. بیت از قصیده‌ای است در مدح عبدالله بن دینار. دیوان، ۱ : ۱۰۶ـم

۳ ـ از قصیده‌ای در مدح داود بن یزید. دیوان مسلم بن ولید: ۱۶۱ـم

۴ ـ از محمد بن بشیر خارجی، شاعری فصیح بوده است، و خارجی نسبتی است به قبیلهٔ بنی خارجه. اغانی، ۱۶ : ۶۰ـ بعضی بیت مذکور را به محمد بن یسیر نسبت داده‌اند؛ شاعر عهد عباسی همزمان با ابونواس، متوفی حدود ۲۱۰ هـ.م

۵ ـ جدّ، بمعنی خوشبختی و شرافت و بزرگی.

فَلا تَعتَذِرْ بِالشُّغلِ عَنّا فَإنما ... تُناطُ بِکَ الآمالُ مَا اتَّصَلَ الشُّغلُ [۱]

ترجمهٔ بیت محمدبن بشیر: تا وقتی که کار وشغلی داری به حاجات ما بپرداز (احسان تو درهمین حال هم که شاغلی ما را تأمین می‌کند.).

البتّه اگر تو مشغله نداشتی و برایت فراغتی بود همهٔ روزگار را بـه ما بذل می نمودی.

ترجمهٔ دوبیت ابوعلی بصیر: به سعیدبگو «خدا او را یاری دهد.»

رشته پیوند ما کهنه وسست شد؛ بطوری که نزدیک بود قطع شود. تو از اینکه غافل از ما شدی معذرت خواهی مکن زیرا آمال ما همه بوسیلهٔ تو به اجابت می رسند و به هم می پیوندند، آنچنانکه تمام کارها بوسیلهٔ تو قوام می یابند.

و گفتار بُحتری:

مِن غادَةٍ مُنِعَتْ وَتَمنَعُ وَصلَها ... فَلَوَانَّها بُذِلَتْ لَنا لَمْ تَبذُلِ [۲]

با گفتار ابن رومی:

وَمِنَ البَلِیَّةِ اَنَّنی ... عُلِّقْتُ مَمنُوعاً مَنُوعا [۳]

ترجمهٔ بیت بحتری: چه بسیار زنان خوش سروگردن و لطیف اندام که من از آنها بی نصیب مانده‌ام و خودشان نیز از وصل خودداری می‌کنند.اگر آنها را به من بذل کنند [که نمی‌کنند] خود آنها بذل و بخشش ندارند.

ترجمهٔ بیت ابن رومی: از بیچارگیهای من این است که من دلبسته و علاقه‌مند شده‌ام درحالی که مرا محروم کرده‌اند و خودم نیز بخل می ورزم.

و بیت ابوتمّام:

لَئِن کانَ ذَنْبی اَنَّ اَحسَنَ مَطلَبی ... اَساءَ فَفی سوءِ القَضاءِ لِیَ العُذْرُ [۴]

بابیت بُحتری:

إذامَحاسِنیَ اللّاتی أُدِلُّ بِها ... کانَتْ ذُنوبی، فَقُلْ لِی کَیفَ اَعْتَذِرُ؟ [۵]

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: اگر گناه من این است که قضای الهی در دادن هدف عالی و نیکو به من بد کرده‌است من در این سوءقضا معذورم.

---

۱ - این دو بیت در مجموع اشعار شاعر از یک قطعه است که بیتی بین آن دو می باشد. م

۲ - دیوان، ۲: ۹۵٤-م

۳ - دیوان، ٤ : ١٤٦٢-م

۴ - از قصیده‌ای است که در آن، شاعر هنگام بازگشت از مصر به قوم خود مباهات می‌کند. دیوان، ٤ : ۵۷۱-م

۵ - از قصیده‌ای در مدح علی بن مرّطائی. دیوان، ۲ : ۹۵٤-م

ترجمهٔ بیت بُحتری: اگر محاسن من که بلحاظ آن فخر می‌کنم برای من گناه است به من بگو که چطور عذر این گناه را بخواهم؟

وسخن ابوتمّام: قَديُقدِمُ العَيرُمِن ذُعرٍعَلَى الأَسَدِ.

با سخن بحتری:

فَجاءَمَجيءُ العَيرِ قادَتْهُ حَيْرَةٌ　　اِلى اَهرَتِ الشِّدقَينِ تَدمىٰ اَظافِرُه[1]

ترجمهٔ جملهٔ ابوتمام: گاه می شود که خر ازشدت تهدید و بیم دادن، برشیر قوی قدرت و جرأت می یابد.

و گفتهٔ معن بن اوس:

اِذَا انصَرَفَتْ نَفسى عَنِ الشَّيءِ لَمْ تَكَدْ　　اِلَيهِ بِوَجهٍ آخِرَ الدَّهرِتُقبِلُ[2]

با گفتهٔ عباس بن احنف:

نقلُ الجِبالِ الرَّواسى مِن اَماكِنِها　　اَخَفُّ مِنْ رَدِّقَلبٍ حينَ يَنْصَرِفُ[3]

ترجمهٔ بیت مَعن بن آوس: اگر نفس من از چیزی روی گردان شود تا روزگار باقی است دیگر امیدی نیست که به آن روی آورد.

ترجمهٔ بیت عباس بن اَحنف: جابجا کردن کوههای بلند و استوار آسانتر است از آنکه چهرهٔ قلبی را بخواهند از چیزی برگردانند.

وَبیت اُمَيّة بن اَبی الصَّلت:

عَطاءُكَ زَينٌ لِامْرِىءٍ اِنْ اَصَبْتَهُ　　بِخَيرٍوَما كُلُّ العَطاءِيَزِينُ

با شعر ابوتمّام:

تُدعىٰ عَطاياهُ وَفراً وَهِيَ اِن شُهِرَتْ　　كانَتْ فَخاراًلِمَن يَعفُوهُ مُؤتَنِفا

مازِلْتُ مُنتَظِراًاُعجُوبَةً عَنَناً　　حَتّى رَاَيتُ سُؤالاًيُجْتَنىٰ شَرَفا[4]

ترجمهٔ بیت اُميَّة بن اَبى الصَّلت: عطا و بخشش تو برای هرانسانی که تو با نیکی به او روبرو

---

۱ - اَلعَير، به فتح عین یعنی حمار، اَهرتِ الشِّدقَين، یعنی دو گوشه دهانرا گشاده کرد. ومقصود شیر است [دَمِیَ یَدمی، مانند رَضِیَ یَرضیٰ فهودم] یعنی خون از او خارج شد و شاید در اینجا مقصود این باشد که چنگالهای او به خون شکارها اصابت می‌کند. ش. بیت از قصیده‌ای است در مدح یوسف بن محمد- م

۲ - از قطعه ای است مشهور از معن بن اوس مزنی. حماسه (شرح مرزوقی) ۳ : ۱۱۳۱-م

۳ - دیوان شاعر: ۲۱۱-م. در روایت دیگر بجای قلب (نفس) و بجای ینصرف (تنصرف) آمده‌است.ش.

۴ - یعنی برای کسی‌که ابتداءً از او درخواست کند. بهتر این است که مؤتَنِفاً در اینجا اسم مفعول باشد وصفت برای فخار گرفته شود. ح. ن

دیوان. ۲ : ۳۶۵- یجتنی به صیغه معلوم نیز روایت شده است. م

شوی زینت و زیور است درحالی که هیچ عطائی این گونه زینت نمی دهد.

ترجمهٔ دوبیت ابوتمّام: عطایای او (ممدوح من) فراوان و کامل نامیده می شود. و اگر این عطایا ظاهر شود افتخار است برای کسی که بسوی او آمده و طلب احسان کند. من همیشه انتظار عنایتهای شگفت آوری را از او داشته ام ؛ تا آنجا که فهمیده ام با حاجت و درخواست از او میوهٔ شرف و عزّت از درخت احسانش چیده می شود.

وقول جریر:

بَعَثْنَ الهَوىٰ ثُمَّ ارْتَمَيْنَ قُلوبَنا ... بِأَسْهُمِ أعداءٍ وهُنَّ صَديقُ[1]

با قول ابونواس:

إذَ امْتَحَنَ الدُّنيا لَبيبٌ تَكَشَّفَتْ ... لَهُ عَنْ عَدُوٍّ في ثِيابِ صَديقِ[2]

ترجمهٔ بیت جریر: آنها آتش عشق را شعله ور ساختند و سپس با تیرهای دشمنان قلبهای ما را هدف قرار دادند درحالی که خودشان دوستان ما بودند.

ترجمهٔ بیت ابونواس: هنگامی که قرار شود خردمندی از دنیا اندوه و رنج ببرد دنیا خود را از جانب دشمن ولی در لباس دوست برخردمند ظاهر می سازد.

وگفتار کُثَیِّر:

إذاما أرادَتْ خُلَّةٌ أن تُزيلَنا ... أبَينا وقُلنا الحاجبيّةُ أوَّلُ[3]

با گفتار ابوتمّام:

نَقِّلْ فُؤادَكَ حَيثُ شِئْتَ مِنَ الهَوىٰ ... مَا الحُبُّ إلاّ لِلْحَبيبِ الأوَّلِ[4]

ترجمهٔ بیت کُثَیِّر: هر دوستی و محبتی که بخواهد ما را از محبت محبوبمان روی گردان کند نخواهیم پذیرفت و خواهیم گفت که: محبوب نخستین فقط حاجبیّه [عزّة] است.

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: تومحبّت قلب خویش را به هرجا که می خواهی منتقل کن. ولی بدان که تمام محبّت من متعلّق به همان محبوب نخستین است.

وبیت متنبّی:

وعِندَ مَنِ اليومَ الوفاءُ لِصاحِبٍ ... شَبيبٌ وَأوفىٰ مَن تَرىٰ أخَوانِ[5]

با بیت ابوتمّام:

فَلا تَحْسَبا هِنداً لَهَا الغَدرُ وَحدَها ... سَجِيَّةُ نَفسٍ، كُلُّ غانِيَةٍ هِندُ[6]

---

۱ ـ دیوان، ۱ : ۳۷۲ـ م ۲ ـ دیوان: ۱۲۱ـ م

۳ ـ مقصود از کلمهٔ «حاجبیّه» [عزّة] می باشد. ش. دیوان کُثَیِّر عزّة: ۲۵۵ـ م

۴ ـ دیوان، ٤ : ۲۵۳ـ م ۵ ـ دیوان، ٤ : ۲٤٦ـ م ۶ ـ از قصیده‌ای است در مدح ابوهیثم بن شُبانه. دیوان، ۲ : ۸۱ـ م

ترجمهٔ بیت متنبّی: امروزکیست که به دوست خود وفادار باشد؟ شبیب و باوفاترین کسی که تو فکر می‌کنی (هردو در بیوفائی) با هم یکسانند.

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: تصور نکنید که فقط هند بیوفا است. بیوفائی سرشت هرکسی است وهرزن زیباروئی هند است.

وَبیان بحتری:

وَلَم اَرَفی رَنْقِ الصَّری[1] لِیَ مَورِداً فحاوَلْتُ وِرْدَ النّیل عِندَاحْتِفالِهِ

بابیان متنبّی:

قَواصِدُ کافُورٍتَوارِکُ غَیرِهِ ومَنْ قَصَدَالْبَحْرَاسْتَقَلَّ السَّواقیا[2]

ترجمهٔ بیت بُحتری: من درنهر کوچک «صری» که آبش بس تیره و کدر است آبشخوری برای خود نمی بینم، لذا برآن شده‌ام که به رودخانه عظیمی چون نیل وارد شوم؛ در آن هنگام که آبش بسیار زیاد باشد[3].

ترجمهٔ بیت متنبّی: این اسبان کوتاه موئی که در زیر پای ماست، همگی اورا[کافوررا] طالب اند و غیراو را رها کرده‌اند. آری هرکس که در جستجوی دریاست البتّه نهر کوچک را حقیر می شمارد[4].

وگفتار متنبّی:

کَاَنَّمایُولَدُالنَّدیٰ مَعَهُم لاصِغَرٌعاذِرٌولاهَرَمُ[5]

---

۱ ـ الرّنق، مصدر است. رَنَقَ الماءُ (مانند نَصَرَـ) یعنی آب تیره شد. صفت آن رنق [به کسر نون و فتح و سکون آن آمده است] اینجا بمعنی کدر است، بصورت صفت مُشبّهه. اَلصَّریٰ: نام نهری است ـح ن ـ این بیت از قصیده‌ای است در مدح علی بن یحیی مُنجّم. اَلصّری، بمعنی آبی که در جائی زیاد راکد مانده است. دیوان، ۳ : ۱٦۲٤ ـم

۲ ـ دیوان، ٤ : ۲۱۷ ـ م

۳ ـ این بیت در دیوان متنبّی که بمناسبت آمده چنین ضبط شده است:

وَلَمْ اَرَ فی ریقِ السّری لِی مَورِداً ـ و معنی آن بنابراین ضبط چنین است: من درآب کم نهر کوچک برای خود آبشخوری نمی بینم.

۴ ـ این بیت از قصیده‌ای است در مدح شخصی بنام «کافور» بدین مطلع:

کَفیٰ بِکَ داءً اَنْ تَرَی المَوتَ شافیا وَحَسْبُ المَنایا اَن یَکُنَّ اَمانیا

«قواصد» حال است برای «جود» وجود بمعنی اسبان کوتاه موی است. «سواقی» جمع ساقیه ـ یعنی نهر کوچک «توارک» منصوب است و عطف بر قواصد مضاف به «غیر». دیوان متنبّی ـ شرح عُکبَری ص ٤٦٦ ـ ج ۲

توضیح: می خواهد بگوید که هر کس بجانب کافور و عطایای او رود از امثال سیف الدوله بینیاز می شود. دیگران مانند نهرند و کافور چون دریا.

۵ ـ از قصیده‌ای در مدح علی بن ابراهیم تنوخی و قوم او. دیوان، ٤ : ٦۵ ـ م

با گفتار بُحتری:

عَريقُونَ فِي الإفضالِ يُؤتَنَفُ النَّدىٰ لِناشِئِهِم مِن حَيثُ يُؤتَنَفُ العُمُر [۱]

ترجمهٔ بیت متنبّی: گوئی کرم و سخا همراه با آنها به دنیا آمده است. برای کرم و بخشش آنها جوانی و پیری هیچ عذر و بهانه نیست (هم در سنین جوانی و هم در روزهای پیری اینها جواد و کریم اند).

ترجمهٔ بیت بُحتری: اینها در احسان و کرم دارای اَصالت اند. خردسالشان هم بدون درخواست واظهار حاجت احسان می‌کند.

و گفتهٔ بحتری:

فَلا تُغلِيَنْ بِالسَّيفِ كُلَّ غلائِهِ لِيَمضى فَإنَّ الكَفَّ لا السَّيفَ تُقطَعُ [۲]

با گفتهٔ متنبّی:

إذَاالْهِندُ سَوَّتْ بَينَ سَيفَىْ كَريمَةٍ فَسَيفُكَ فى كَفٍّ تُزيلُ التَّساوِيا [۳]

ترجمهٔ بیت بحتری: شمشیر را بتمامی بلند مکن و با قدرت تمام مزن، بهدف آنکه ببرّد و قطع کند. زیرا دست تواست که قطع می‌کند نه شمشیر.

ترجمهٔ بیت متنبّی: اگر هند دو شمشیر بسازد که در تیزی و برندگی کاملاً یکسان باشد شمشیری که در دست تست برنده‌تر است زیرا شمشیر تو تساوی آن دو شمشیر را هم از میان برمی دارد.

و دو بیت بحتری:

ساموكَ مِن حَسَدٍ فأفضَلَ مِنهُمُ غَيرُالجَوادِ وجادَغيرُالمُفْضِلِ [۴]

فَبَذَلْتَ فينامابَذَلْتَ سَماحَة وَتَكَرُّماًوبَذَلْتَ مالَم يُبذَلِ [۵]

---

۱ ـ دیوان، ۲ : ۸۷۲-م

۲ ـ از قصیده‌ای در مدح ابوعیسی علاء بن صاعد. دیوان، ۲ : ۲۷۰-م

۳ ـ از قصیده‌ای است در مدح کافور. دیوان، ٤ : ۲۱۸-م

۴ ـ از قصیده‌ای است در مدح محمد بن صالح هاشمی. بیت قبل از آن این است:

رغبت قوماً فی السّماح وأین هُم إن ساجلوک مِن السّماکِ الاعزل

دیوان، ۳ : ۱۸۰۱-م

۵ ـ مقصودش این است که: مخالفان از روی حسادت با بذل و بخشش به معارضه با او (ممدوح) برخاستند، و شروع به احسان و بخشش کردند بی آنکه ذاتاً صفت جود و سخا داشته باشند. ولی عطای ممدوح همیشه دو عطا بوده است: عطای اوّل که با سماحت و خوشروئی تمام از جانب خودش مستقیماً صادر می شد، دومی عطای آن گروه بخیلان که سبب آن هم عطای ممدوح بود. ش.

با دوبیت ابوتمّام:

آرَى النّاسَ مِنهاجَ النّدىٰ بَعدَ ماعَفَت ❊ مَهايِعُهُ المُثلىٰ وَمَحَّتْ لَواحِبُه[۱]

ففى كُلِّ نَجدٍ فى البِلادِ وغائِرٍ ❊ مواهِبُ لَيسَتْ مِنهِ وَهِىَ مواهِبُه

ترجمهٔ دوبیت بُحتری: آنها در بزرگی و مفاخرت از روی حسادت به معارضه با توبرخاستند لذا بعضی از آنها احسان کردند بی آنکه واقعاً اهل احسان باشند، وبعضی هم جود کردند بی آنکه در وجودشان کرامت نفس باشد. ولی تو در میان ما از روی سماحت و بزرگواری بذل و احسان کردی، وبذل دیگری که تو خودت نکردی ولی بذل اوّلی توموجب شد که دیگران به ما بذل کنند.

ترجمهٔدوبیت‌ابوتمّام: جاده‌های‌احسان‌را او به‌مردم نشان داد؛درآن هنگام که جاده‌های اصلی کرم‌و جود کاملاً محو شده‌بود، و خطوطش از میان رفته‌بود. لذا در تمام نقاط شهر چه بلند و چه پست هرجا مواهب واحسانی است متعلّق به مردم نیست بلکه مواهب و عطایای این شخص است.

و سخن متنبّی:

بَيضاءُ تُطمِعُ فيما تَحتَ حُلَّتِها ❊ وَعَزَّذٰلِکَ مطلوباً[۲] إذاطُلِبا

باسخن بُحتری:

تَبدُو بِعَطفَةِ مُطمِعٍ حَتّىٰ إذا ❊ شُغِلَ الخَلىُّ ثَنَتْ بِصَدفَةِ[۳] مُؤيِسِ

ترجمهٔ بیت متنبّی: سپید چهره‌ای است که به طمع می اندازد در آنچه زیر پیراهن او است امّا وقتی که آن مورد طلب قرار می‌گیرد مطلوبی عزیز و دیرباب می‌گردد.

ترجمهٔ بیت بُحتری: اوبا یک تمایل طمع انگیز وشوق‌آور ظاهر می شود تا آنکه شخص فارغ‌البال به آن تمایل کاملاً مشغول می‌گردد،ناگهان با یک اعراض یأس‌آور روبر می‌گرداند و می رود.

وقول متنبّی:

إذکارُمِثلِکَ تَرکُ إذکاري لَه ❊ إذلا تُريدُلِماأُريدُمُتَرجِما[۴]

باقول ابوتمّام:

---

۱ ـ مَحَّتْ لواحِبُه، یعنی راهها ونشانه‌های روشنِ صفت جود و کرم همه ناپدید شد. مفرد لواحب، لاحِب. ش. این دو بیت ازقصیده‌ای است مشهور درمدح عبدالله بن طاهر. دیوان، ۱: ۲۲۸ـ م. مَهایع: راههای وسیع که با آمد و رفت مردم کاملاً هموار شده است. لاحب: راه روشن.

۲ ـ دیوان، ۱ : ۱۱۱ـ م. مطلوب در این بیت تمیز، و إذای ظرفیه متعلق به تطمِعُ می باشد.

۳ ـ الصَّدفَة، اسم مَرّه است، از صَدَف. و آن بمعنی إعراض از چیزی است. ش

بیت از مقدّمهٔ غزلی است از یک قطعه کوچک دیوان، ۲ : ۱۱۵۰ـ م

۴ ـ «إذکار» در این بیت بمعنی «ذکر» است و مترجم بمعنی «ترجمان» یعنی بیانگر. دیوان: ۸ـ م

وَإذَا المَجدُ كانَ عَونی عَلَی المَر ءِتقاضَیتُهُ بِتَركِ التَقاضی[۱]

ترجمهٔ بیت متنبّی: من در مقابل فردی مانند تو از ذکر حاجتم خودداری می‌کنم. زیرا تو برای آگاهی از احتیاج من به هیچ ترجمان و بیانی محتاج نیستی.

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: اگر مجد و بزرگواری مرا یاری کنند من به تقاضا کنندهٔ خود می‌گویم که: از من خواهش مکن [خودم پیش از تقاضای تو به توعطا خواهم کرد.]

و بیت ابوتمّام:

فَنَعِمتِ مِن شَمسٍ إذا حُجِبَتْ بَدَتْ مِن خِدرِها فكَأنَّها لَمْ تُحجَبِ[۲]

با بیت قیس بن خطیم:

قَضیٰ لَهَا اللهُ حینَ صَوَّرَهَا الـ خالِقُ إلّا تُكِنَّها سُدَفُ[۳]

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: تو از خورشید، نعمت و نصیب یافته ای که وقتی درحجاب می شود باز از کنار چادر خود آشکار می‌گردد. گوئی [از فرط جمال و روشنی] درحجاب نرفته است.

ترجمهٔ بیت خطیم: خداوند خالق در آن هنگام که چهرهٔ او را نقاشی می‌کرد برآن شد که هیچ ظلمتی جمال او را نپوشاند.

وبیان متنبّی:

رامیاتٍ بِأسْهُمٍ ریشُهَا الهُد بُ تَشُقُّ القُلوبَ قَبلَ الجُلودِ[۴]

با بیان کُثیّر:

رَمَتْنی بِسَهمٍ ریشُهُ الكُحلُ لَم يَجُزْ[۵] ظَواهِرَ جِلدی وَهُوَفِی القَلبِ جارِحُ

ترجمهٔ بیت متنبّی: اینها با تیرهائی که پیکان آن مژهٔ چشمانشان می باشد بگونه‌ای می زنند که دلها را قبل از پوست می شکافند.

ترجمهٔ بیت کُثَیّر: او با تیری که پیکانش سرمهٔ چشمش بود مرا بگونه‌ای زد که تیر از پوست بدنم گذر نکرده در قلبم نشست و آنرا سخت مجروح کرد.

وگفتار یکی از شعرای جاهلیت [که به لبید منسوب است]:

---

۱ ـ دیوان، ۲ : ۳۱٦ـم ۲ ـ دیوان، ۱ : ۹۵ـم

۳ ـ سُدَف، ج «سدفة» به ضم و فتح سین، بمعنی تاریکی. یعنی بجهت روشنی و تابش رخسارش هیچ تاریکی جمال او را نمی پوشاند. ش. دیوان قیس بن خطیم: ٥٦ـ م

۴ ـ دیوان ،۱ : ۳۱٤ـم

۵ ـ در نسخهٔ دیگر بجای (يَجُزْ) (يُصِبْ) آمده. جازَ المَوضعَ يَجُوز، یعنی آن محلّ را پیمود.

جازَ السَّهمُ إلَی الصَّید، یعنی تیر به غیر مقصد نشست. و جازَعَنِ الصَّید، یعنی تیر به صید اصابت نمود و در آن نفوذ کرده از پشت آن گذشت. ش. دیوان شاعر: ۱۸۸ـم

وَدعَوتُ رَبّی بالسَّلامَةِ جاهِداً لِیُصِحَّنی فَإذَاالسَّلامَةُ داءُ[۱]!

با گفتار ابوالعتاهیة:

اَسرَعُ فی نقصِ امرئٍ تَمامُه تُدبِرُ فی اِقبالِها اَیّامُه[۲]

ترجمهٔ بیت اوّل: من با اصرار تمام از پروردگار خواستم که مراصحّت و سلامت عطا کند ولی وقتی سلامت خود را یافتم دیدم که سلامت خوددردی است.

ترجمهٔ بیت ابوالعتاهیه: انسان که به دوران پیری و کمال می رسد زودتر نقص می یابد، و روزگار با تمام اقبالی که دارد به او پشت می‌کند.

و گفتار ابوالعتاهیة[۳]:

اَقْلِلْ زیارَتَکَ الحَبیـ ـبَ تَکونَ کَالثَّوبِ اسْتَجَدَّه

اِنَّ الصدّیقَ یُمِلُّهُ اَنْ لایَزالَ یَراکَ عِندَه

با گفتار ابوتمّام:

وطولُ مُقامِ المَرءِ فِی الحَیِّ مُخلِقٌ لِدیباجَتَیهِ،فَاغْتَرِبْ تَتَجَدَّدِ[۴]

ترجمهٔ دوبیت ابوالعتاهیه: دیدار خود را با محبوب خودکم کن تا مانند جامه باشی که محبوب بامیل ورغبت آنرا تجدید می‌کند. چه اگر دوست پیوسته ترا نزد خود بیند از کثرت دیدار تو ملول و خسته می شود.

ترجمهٔ بیت ابوتمّام: زیاد ماندن شخص در قبیله و خانواده‌اش چهره و وجههٔ او را کهنه و فرسوده می‌کند. پس از شهر و قبیله خود خارج شوتا همیشه تازه و باطراوت بمانی.

و بیت خُزیمیّ:

زادَمَعرُوفُکَ عِندی عَظَماً اَنَّهُ عِندَکَ مَحقُورٌصَغیر

تَتَناساهُ کَأن لَم تَأتِهِ وَهُوَعِندالنّاسِ مَشهُورٌ کَبیر[۵]

بابیت متنبّی:

تَظُنُّ مِن فَقدِکَ اعتدادَهُم[۶] اَنَّهُم اَنْعَمُواوماعَلِمُوا

---

۱ ـ این بیت در ذیل دیوان لبید: ۳۶۱ـمنسوب به لبید است. م

۲ ـ دیوان: ۲۳۰ ـ م

۳ ـ در دیوان شاعر نیست. م

۴ ـ از قصیده‌ای در مدح خالد یزیدبن مزید شیبانی. دیوان ۲: ۲۳ـم

۵ ـ مجموعهٔ شعر خزیمی: ۲۵ـ الشعر والشعراء، ۲ : ۸۵۶ـ م

۶ ـ یعنی ممدوحان به احسان و انعام کردن عادت کرده‌اند. این تعبیری است از ترک ذکر احسان و منّت نگذاشتن بدان. گوئی ممدوحان احسانهای خود را اصلا چیزی بشمار نمی آورند. ش

ترجمهٔ بیت خزیمی: عظمت احسان تو در نظرمَن زیاد شده است. زیرا می بینم که این احسانها درنظر توکوچک و بی ارزش است.

تو این خوبیها را فراموش می‌کنی، و گوئی اصلاً نیکی نکرده ای وحال آنکه نیکیهای تودرمیان مردم بسیار مشهور وبسیار بزرگ است[1].

ترجمهٔ بیت متنبّی: این بی اعتنائی را که تو درمورد احسانهای آنها (ممدوحان) می بینی چنان است که گوئی احسان کرده اند و خودشان نمی دانند[2].

و بیت بُحتری:

اَلَم تَرَلِلنَّوائبِ کَیفَ تَسمُو   اِلی اَهلِ النَّوافِلِ والفُضولِ[3]؟

با بیت متنبّی:

اَفاضِلُ النّاسِ اَغراضٌ لِذَاالزَّمَنِ   یَخلُومِنَ الهَمِّ اَخلاهُم مِنَ الفِطَنِ[4]

ترجمهٔ بیت بحتری: آیا ندیده ای که بلاهای زمان چگونه بجانب اهل عبادت واهل فضل روی می آورد؟

ترجمهٔ بیت متنبّی: اهل فضل برای زمانه همچون هدفهائی هستند که روزگار با تیرحوادث آنها را می زند. درمیان مردم هرکسی از هوش و فهم خالیتر باشد از غم و اندوه آسوده تراست.

وسخن متنبّی:

تَذَلَّلْ لَها واخْضَعْ عَلَی القُربِ وَالنَّوی   فَماعاشِقٌ مَن لایَذِلُّ ویَخضَعُ[5]

باسخن یکی از شعرای متأخّر:

کُن اِذا اَحبَبتَ عَبداً   لِلَّذی تَهوی مُطیعا

لَن تَنالَ الوَصْلَ حَتّی   تُلزِمَ النَّفسَ الخُضوعا[6]

ترجمهٔ بیت متنبّی: برای محبوب نهایت ذلّت و خواری را اظهار کن، و در برابر قرب و هجران خاضع باش، زیرا کسی که تذلّل وخضوع نکند عاشق نیست.

---

۱ ـ قریب به همین مضمون بیت زید بن حیان است:

و مِن تَکَرُّمِهِم فِی المَحلِ اَنَّهُمُ   لایَعلَمُ الجارُ فیهِم اَنَّهُ جارُ

یعنی: از نشانه های کرامت و بزرگواری اینها آن است که در ایام سختی و خشکسالی بگونه ای احسان می‌کنند که همسایه آنها نمی داند همسایه است (یا افراد خانواده آنهاست).

۲ ـ یعنی اینها آنقدر بزرگوارند که نسبت به کارهای نیک خودشان بی اعتنا و فراموشکارند، و گوئی اصلاً کار نیکی نکرده‌اند. بیت مورد بحث درمتن در دیوان متنبّی، ٤ : ٦٥ـ م

۳ ـ از قصیده ای در مدح فتح بن خاقان. دیوان، ۳ : ۱۷۳۹ـ م

۴ ـ دیوان، ٤ : ۲۰۹ ـ م   ۵ ـ دیوان، ۲ : ۲۳۸ـ م   ۶ ـ الوساطه: ۳۱۳ـ م

ترجمهٔ دوبیت بعد: اگر واقعاً محبوب خویش را دوست داری بنده و مطیع اوباش که به وصال نخواهی رسید مگر وقتی که نفس را به خضوع و اطاعت واداری.

وشعر مصرّس بن ربعیّ:

لَعَمْرُکَ اِنّی بِالخَلیلِ الَّذی لَه   عَلَیَّ دلالٌ واجِبٌ لَمُفَجَّعُ

وَاِنّی بِالمَولَی الَّذی لَیس نافعی   وَلاضائِری فُقدانُه لَمُمَتَّعُ[۱]

باشعر متنبّی:

اَما تَغلطُ الاَیّامُ فیَّ بِاَن أری   بَغیضاً تُنائی اَوحبیباً تُقَرِّبُ[۲]

ترجمهٔ دوبیت مصرّس: سوگند به جان تو که من نسبت به دوست یکدلی که برای من افتخار است بسیار دلسوزم. از رفیقی هم که برای من نه سودی دارد و نه زیانی بهره و لذّت می برم[۳].

ترجمهٔ بیت متنبّی: آیا روزگار دربارهٔ من اشتباه نمی‌کند؟ زیرا من می بینم که دشمنان را دور و دوستان را نزدیک می سازد[۴].

وبیت متنبّی:

مَظلومَةُ القَدِّ فِی تشبیهِهِ غُصناً   مَظلُومَةُ الرّیقِ فی تشبیهِهِ ضَرَبا[۵]

با دوبیت دیگرش:

اِذانَحنُ شَبَّهناکَ بِالبَدرطالِعاً   بَخَسْناکَ حَظّاً، اَنتَ اَبهیٰ وأجمَلُ

وَنَظْلِمُ اِن قِسناکَ بِاللَّیثِ فِی الوَغیٰ   لاَنَّکَ اَحمیٰ لِلحَریمِ وَاَبْسَلُ[۶]

ترجمهٔ بیت اوّل متنبّی: اگر محبوب مرا در قامت به شاخه نرم و تازه درخت تشبیه کنند به اوظلم شده است، واگرآب دهانش را به عسل سفید تشبیه نمایند باز به اوظلم روا داشته اند.

ترجمهٔ دوبیت دیگر: وقتی که ماترا به ماه تابان تشبیه می‌کنیم متوجّه می شویم که سهم ترا در زیبائی بسیار اندک داده ایم. آری توبسی روشنتر و زیباتر از ماهی. واینکه تو را در جنگاوری با شیر مقایسه می‌کنیم باز به توظلم کرده ایم زیرا تو در حمایت از حریم و خانواده، حمیّت و شجاعتت بسی بیشتر از شیر است.

پایان مبحث دوم از فصل سی ونهم

۱ ـ از اشعار حماسی، از براء بن ربعیّ. دیوان حماسه (شرح مرزوقی) ۲ : ۸۵۰ ـ م

۲ ـ دیوان، ۱ : ۱۷۷ ـ م   ۳ ـ کنایه از سعهٔ صدر است.

۴ ـ توضیح: روزگار معمولاً در نزدیک ساختن دشمنان و دور ساختن دوستان حریص است. امّا اگر زمانی به تقریب دوست و تبعید دشمن بپردازد چنانکه دربارهٔ من این عمل را کرده است اشتباه کرده، و این کار خلافی است که گاهی روزگار مرتکب آن می شود.   ۵ ـ دیوان، ۱ : ۱۱۱ ـ م

۶ ـ ابیات از علی بن جهم است در مدح متوکّل، خلیفهٔ عباسی. دیوان: ۱۶۵ ـ م

خلاصهٔ مبحث سوم

ازفصل سی ونهم

نمونه هائی ازقسم دوم

ازصفحهٔ ۳۸۳ تا صفحهٔ ۳۹۱ کتاب دلائل الاعجاز

اما قسم دوم: بطورکلّی در هریک از دوبیت صنعت و ظرافت و مهارتی وجود دارد. اینک مثالهائی از این قسم:

۱ - از نمونه های نادر بیت لبیداست:

وَاکْذِبِ النَّفسَ اِذاحَدَّثْتَها   اِنَّ صِدقَ النَّفسِ یُزری بِالاَمَل

وقتی با نفس به صحبت می پردازی به او دروغ بگو، زیرا صداقت با نفس آرزو و هدف را پست و ناچیز می‌گرداند.

با بیت نافع بن لقیط؛

واِذا صَدَقْتَ النَّفسَ لَم تَترُکْ لَها   اَمَلاً ویَأمَلُ مَااشتَهَی المَکْذوبُ

اگر با نفس راه صداقت گیری هیچ آرزوئی را برای او باقی نخواهی گذاشت (او به همه آرزوهایش خواهد رسید) بعلاوه، آنچه را نیز که اشتهای دروغین است آرزو می‌کند.

۲ - بیت ابی وجزة:

اَتاکَ المَجدُ مِن هَنّا وهَنّا   وکُنتَ لَهُ کَمُجتَمَعِ السُّیولِ

مجد وشرف از هرجا بسوی تو روان شده است.و تومانند محل اجتماع سیل ها شده‌ای.

با بیت منصور نَمری:

اِنَّ المَکارِمَ والمَعروفَ اَودِیَةٌ   اَحَلَّکَ اللهُ مِنها حَیثُ تَجتَمِعُ

مکارم واحسانها همچون دره های پرآبی هستند که هرجا آب این دره‌ها جمع شوند خداوند هم ترا از همان مسیر وارد می‌کند.

۳ - سخن ابوتَمّام:

یَشتاقُهُ مِن کَمالِهِ غَدُهُ   وَیُکثِرُالوَجدَنَحوَهُ الاَمسُ

ممدوح من از بسیاری کمالات (فردا) انتظارش را می‌کشد و مشتاق دیدار او است. و (دیروز) هم بجهت دور شدنش از او بسی اندوهناک است.

با سخن ابن رومی:

اِمامٌ یَظَلُّ الاَمْسُ یُعمِلُ نَحوَهُ   تَلَفُّتَ مَلهوفٍ وَیَشتاقُهُ الغَدُ

او پیشوائی است که (دیروز) می‌کوشد تا باز خودش را به او برساند؛ با شوق شدیدی همانند یک داغدیده.و فردا هم پیوسته انتظار او را می‌کشد.

۳ـ از آبی هِفّان:

اَصبَحَ الدَّهرُ مُسیئاً کُلُّهُ   مالَهُ اِلّاابْنَ یَحیی حَسَنَه

زمانه سراسرش بدرفتار وناگوارشده است. و جزاین یحیی عمل نیکی ندارد.

از متنبّی:

آزالَتْ بِکَ الاَیّامُ عُتْبیٰ کَأَنَّهُ   بَنوهالَهاذَنبٌ واَنتَ لَهاعُذرُ

روزگار بواسطه توخشم و ملامتش را برمن کنار گذاشته است. گوئی مردم زمانه برای زمانه گناه اند و تو برای روزگار عذرگناهی.

ملاحظه می‌کنید که در هریک از ابیات فوق معنی کلام صورت و وصفی دارد غیر از آن صورت و وصفی که دربیت دیگراست. و اینکه علمای ادب گفته اند مضمون این کلام همان مضمون کلام دیگر است نمی خواسته اند بگویند معنائی که از این یکی فهمیده می شود با معنای کلام دیگر فرق دارد، وتباینی میان دوبیت که درمضمون واحدند نیست، واین دوبیت مانند دواسم اند که برای شیئ واحدی وضع کرده اند، مانند «اَسَد ولَیث»،بلکه رأی علمای ادب همان گفتار عقلاست درباب دوچیز که جنس واحدی آن دو را در بر می‌گیرد امّا درمزایا و صفاتی با هم فرق دارند. مانند یک انگشتری با انگشتری دیگر که درجنس واحدند و حال آنکه میان آن دوممکن است فرق بسیاری باشد، و یا مانند یک انسان با انسان دیگر که درخصوصیّت و صورت با هم فرقها دارند. به همین گونه می‌گوئیم: معنی در این کلام صورتی دارد غیر از آن صورتی که در کلام دیگر است. و از اینجاست که بایستی گفت: لفظ معنی را نمی تواند مخفی سازد. بلکه بکاربردن لفظ است در شکل و صورتی غیر از شکل و صورت اصلی و اوّلی که موجب اخفاء معنی می شود. و نمونه در این باب فراوان است.

پایان خلاصهٔ مبحث سوم از فصل سی ونهم

مبحث سوم

از فصل سی ونهم

نمونه هائی از قسم دوم

اما قسم دوم: آنچه در این قسم ملاحظه می‌کنید بطور کلی در هریک از دوبیت صنعت و ظرافت و مهارتی است. نمونه های این قسم بشرح زیر است:

اوّل، بیتی است از لبید که از نوادر ابیات است:

وَاکْذِبِ النَّفسَ اِذاحَدَّثْتَها   اِنَّ صِدقَ النَّفسِ یُزری بِالاَمَلِ[1]

با بیت نافع بن لَقیط:

واِذا صَدَقتَ النَّفسَ لَم تَتْرُکْ لَها   اَمَلاًو یأمَلُ مَا اشتَهَی المَکذُوبُ[2]

ترجمهٔ بیت لبید: وقتی با نفس به گفتگو می پردازی به او دروغ بگو زیرا صداقت با نفس هدف وآرزو را پست و ناچیز می سازد.

ترجمهٔ بیت نافع: اگر با نفس طریق صداقت پیش گیری هیچ آرزوئی را برای او باقی نخواهی گذاشت (او به همه آرزوهای خود خواهد رسید). وآنچه را هم که اشتهای دروغین است نیز آرزو خواهد کرد.

مردی از خوارج را نزد حَجّاج آوردند، درمیان جماعتی که از یاران قَطَریّ[3] بودند. حجّاج آن جماعت راکشت ولی بر آن مرد منّت نهاد، و از قتل او دست بازداشت؛ به ملاحظه احسانی که درگذشته از او دیده‌بود. این مرد نزد قَطَریّ بازگشت. قَطَریّ به او گفت برگرد و با حجّاج این دشمن خدا مقاتله کن. مرد از این کار سرباز زد و چنین گفت:

اَاُقاتِلُ الحَجّاجَ عَن سُلطانِهِ   بِیَدٍتُقِرُّبِاَنَّها مَولاتُه؟

مـاذا اَقولُ اِذا وَقَفتُ اِزاءَهُ   فِی الصَفِ وَاحتَجَّتْ لَه فَعَلاتُه

وتَحَدَّثَ الاَ قوامُ اَنَّ صَنائِعاً   غُرِسَتْ لَدَیَّ فَحَنظَلَتْ نَخلاتُه[4]

آیا حجّاج را بکشم، با این دستی که اقرار می‌کند که بندهٔ احسان اوست؟ چه بگویم آن روز

---

۱ ـ دیوان : ۱۸۰ـ م

۲ ـ سمط اللآلی، ۳ : ۷۶۸ـ م

۳ ـ نام رئیس قبیله بوده است. م

٤ ـ شعر الخوارج ـ ص ۳۱ـ م

که درصف محشر مقابل او بایستم، ونیکیهای اوبنفع اووعلیه. من احتجاج کنند؟ درآن روز گروهی دربارهٔ من بگویند که بذرهای احسان دروجود او کاشته شد ولی میوه‌های تلخی ببار آورد.

با قول ابوتمّام:

أُسَربِلُ هُجْرَ القَولِ مَن لَوهَجَوتُهُ — إذَن لَهَجانی عَنهُ مَعروفُهُ عِندی[1]

آیا پیراهن فحش و ناسزا برتن کسی کنم که اگر نسبت به او بدزبانی نمایم و هجوش بگویم احسانهائی که به من کرده‌است به طرفداری از او مرا هجو کنند؟

و گفتار نابغه:

إذا ماغَدا بِالجَیشِ حَلَّقَ فَوقَهُ — عَصائبُ طَیرٍتَهتَدی بِعَصائِبِ
جَوانِحُ قَداَیقَنَّ اَنَّ قَبیلَهُ — إذامَاالتَقَی الصَّفانِ اَوَّلُ غالِبِ[2]

با گفتار ابونواس:

وإذا مجَّ القَنا عَلَقاً — وتَراءَی المَوتُ فی صُوَرِه
راحَ فی ثِنیَیْ مُفاضَتِهِ[3] — اَسَدٌ یَدمی شَبا ظُفُرِه
تَتَأیَّی الطَّیرُ غُدوَتَهُ — ثِقَةً بِالشِّبعِ مِن جَزَرِه[4]

ترجمهٔ دوبیت نابغه: در آن صبحگاهان که او (یعنی ممدوح) لشکرش را حرکت می دهد دسته‌هائی از مرغان که بدنبالشان دسته‌های دیگری حرکت می‌کنند بربالای سرلشکریان او حلقه می زنند. این مرغان شکاری یقین دارند که وقتی دوصف مهاجم به یکدیگر برسند لشکرحامی او (ممدوح) در اوّلین فرصت غالب خواهد شد.

ترجمهٔ سه بیت ابونواس: هنگامی‌که نیزه‌ها از دهان خود خون می‌ریزند و مرگ درچهره‌های مختلف خویش آشکار می شود.او [ممدوح] همچون شیری از سرپنجه‌اش خون می ریزد:حرکت

---

۱ ـ کلام استفهام انکاری است، و همزهٔ استفهام از فعل (أُسَربِلُ) حذف شده است. ش ـ دیوان ابوتمّام، ۲ : ۱۱٦ ـ م

۲ ـ در روایت دیگر بجای (صَفّانِ) جَمعانِ آمده است. ش. از قصیده‌ای مشهور در مدح غسّانیان. دیوان: ٤۲ ـ م

۳ ـ المفاضه، یعنی زره گشاد. ش ـ ابیات از قصیده‌ای است در مدح عباس بن عبیدالله ـ دیوان: ٤۳۱ ـ م

۴ ـ اَلطَّیر، جمع طائر، و به مفرد هم اطلاق می شود. در اینجا روایت به همین معنی است. درقرآن جز بصورت جمع بکارنرفته است. و مصنّف در تفسیر این بیت همین معنی را برگزیده زیرا ضمیر طیررا مؤنث گرفته است. با این ترتیب بیت را بصورت (تتأیّی الطیر) روایت می‌کند. و ممکن است همین روایت درست باشد. یَتَأیّی، یعنی درجستجو است و انتظار می‌کشد. ضمیر در «جَزَره» متعلّق است به (طَیر) و « جزرالطیر و جزرالسباع » عبارت است از گوشتی که پرندگان و درندگان می خورند. مقصود شاعر این است که پرندگانی که گوشت می خورند از قبیل کرکسها انتظار می‌کشند، و مسیر ممدوح را که بامداد برای کشتن دشمنان می رود دنبال می‌کنند و با او براه می افتند. ش

توضیحی دیگر: مَجَّ: از دهان بیرون افکند. شَبا، مفروش. شَباة: حدّ هر چیزی را گویند. ص ۳۱۰ و ۳۱۱ دیوان ابونواس.

می‌کند. مرغان حرکت بامدادی او را انتظار می‌کشند به اعتماد آنکه از کشته‌های دم نیزه او سیر خواهند شد[۱].

مرزبانی چنین حکایت می‌کند که: «عمرو الورّاق برای من نقل کرد که: ابونواس را دیدم در حالی که قصیدهٔ خود را به مطلع: اَیُّهَا المُنتابُ[۲] مِن عَفَرِه، انشاد می‌کرد. من براو حسد کردم. وقتی به این بیت رسید که:

تَتَأَ یّا[۳] الطَّیرُ غُدوَتَهُ ثِقَةً بالشِبعِ مِن جَزَرِه

گفتم: تو برای نابغه چیزی باقی نگذاشتی، آنجا که می‌گوید: اِذا ماغَدا بِالجَیش، تاآخر دوبیت مذکور. به من گفت: ساکت باش. اگرچه نابغه پیشتر به این کار دست زده‌است، ولی من در پیروی واقتدا بد عمل نکردم.» این گفته ابونواس دلیل روشنی است براینکه معنی کلام از صورتی به صورت دیگر نقل داده می شود. زیرا اگر نسبت به معنی کلام هنری بکار نبرده بود این گفته او که: من در پیروی واقتدا بدعمل نکردم، بیهوده می شد. زیرا درهرحال از جهت لفظ از او پیروی نکرده است. و نیز این مطلب کاملاً آشکار است که ابونواس معنی بیت نابغه را از آن صورتی که دربیت نابغه بوده به صورت دیگری نقل داده‌است.

توضیح: در اینجا دومضمون وجود دارد: مضمون اوّل که همان مضمون اصلی است، یعنی علم پرندگان به اینکه وقتی ممدوح با دشمنی می‌جنگد فتح و ظفر نصیب او است. مضمون دیگر که فرع برمضمون اوّل است، و آن طمع زیاد پرندگان است در خوراکیهائی که از گوشت کشتگان بوجود می آید. نابغه آن مضمون اصلی را دربیت خود مورد نظرقرار داده‌است. یعنی علم پرندگان به اینکه ممدوح فاتح و غالب است. ولذا آنرا صریحاً ذکر کرده، و از چهرهٔ معنی پرده برداشته، و درمورد معنی فرعی یعنی طمع پرندگان در گوشتهای کشتگان به همان معنی اصلی اعتماد کرده‌است. و پرندگان هم به همین لحاظ بربالای سر او بپرواز آمده‌اند، به دلالت فحوای کلام. ولی ابونواس عکس این داستان را آورده یعنی فرع را که همان طمع پرندگان است صریحاً ذکر نموده‌است. بطوری که ملاحظه گردید گفته است: ثِقَةً بِالشِبعِ مِن جَزَرِه. و در مضمون اصلی، یعنی علم پرندگان به اینکه فتح و غلبه از آن ممدوح است به همان فحوای کلام اعتماد کرده‌است. و دلالت

۱ ـ توضیح: می خواهد بگوید که وقتی ممدوح شمشیرش را صیقل می‌کند هر نگاه کننده‌ای احساس مرگ می نماید. و نیزه‌اش را هم که حرکت می دهد شبیه شیری است که پنجه‌اش را دراز می‌کند تا طرف را زخمی کند. دربیت سوم غلبه ممدوح را به مرغی تشبیه کرده که به طعمه‌اش دست می‌یابد. شاهد مثال بیت سوم است.

۲ ـ اَلمُنتاب: زائر. در دیوان ابو نواس (عَن عَفَرِه) ضبط شده است. مصراع دوم آن چنین است:
لَستُ مِن لَیلیٰ ولاسَمَرِه.

۳ ـ در چاپ المنار بصورت [یتأتّی] آمده است و صحیحتر همان است که ما در متن آورده‌ایم.

فحوای کلامِ برعلم پرندگان که پیروزی از آن ممدوح است در این است که گفته است: «مِن جَزَرِه». واین پرندگان هم وقتی اطمینان دارند سیری آنها از آن گوشتها تأمین می شود که بدانند فتح و غلبه نصیب ممدوح خواهد بود. حالا شما ملاحظه کنید ببینید آیا درنقل کلام از صورتی به صورتِ دیگر مطلبی روشنتر از این وجود دارد؟

* * *

اینک به نظم کلام خود برگردیم:

از نمونه های دیگر درباب مقایسه دوشعر که گویندگان آنها هردو را جالب ونیکو آورده اند بیت ابوالعتاهیه است با بیت ابوتمام بترتیب زیر:

کانَ مُستَغلِقاً عَلَی المُدّاحِ شِیَمٌ فَتَّحَتْ مِنَ المَدحِ ماقَد[1]

مدیحه سرائی او روشها و راههائی را باز کرده که براستادان مدیحه سرا بسته بود.

بیت ابوتمام:

یَنفُثْنَ فی عُقَدِ اللِّسانِ المُفحَمِ نَظَمَتْ لَهُ خَرزَ المَدیحِ مَواهِبٌ[2]

کمالات خدادادی ممدوح که در عقده های زبانِ عاجز و درمانده می دمند دانه های مروارید مدیحه را برای ممدوح چیده و منظم کرده است[3].

و بیت ابی وَجزَة:

وکُنتَ لَه کَمُجتَمَعِ السُّیُولِ اَتاکَ المَجدُ مِن هَنّا وهَنّا[4]

مجد وشرف از هرجانب بسوی تو روان شده است، و تومانند محلّ اجتماع آب سیلها هستی.

با بیت منصور نمری:

اَحَلَّکَ اللهُ مِنها حَیثُ تَجتَمِعُ اِنَّ المَکارِمَ والمَعروفَ اَودِیَةٌ[5]

مکارم اخلاق و احسانها همچون دره های پرآب اند. هرجا آب این دره ها جمع شود خداوند هم

---

۱ ـ دیوان: ۵۱۵ ـ م

۲ ـ از قصیده ای در مدح ابوالهیثم ـ دیوان، ۳: ۲۵۲ ـ م. توضیح: مفحم، با فاء، بمعنی درمانده. [در چاپ بیروت با قاف آمده است نه با فاء و البته با فاء صحیحتر است.

۳ ـ می خواهد بگوید که ممدوح من کمالاتی دارد. این کمالها الهامبخش هر شاعری است که در مدح او قصیده منظم میکند، و مدیحه می سراید. و این ممدوح من است که معانی و نکات لطیف شعری را به من الهام می نماید وگرنه من حقیقةً شاعر نیستم.

۴ ـ از شاعر اموی، متوفی ۱۳۰ ـ هـ. اغانی، ۱۲: ۲۳۹ ـ م

۵ ـ از شعرای عهد عباسی. بیت از قصیده مشهوراوست در مدح هارون الرشید. اغانی، ۱۳: ۱۴۵ ـ م

ترا از آن مسیر وارد می‌کند.

وگفتار بشار:

اَلشَّیبُ کُرهٌ وکُرهٌ اَن یُفارِقَنی   اَعجِبْ بِشَیءٍ عَلَی البَغضاءِ مَودُودُ[۱]

پیری ناخوشایند است واینکه بامن مفارقت خواهد کرد نیز ناخوشایند. شگفتم از چیزی که آنرا دشمن می دارم و درعین حال دوست داشتنی است.

با گفتار بُحتری:

تَعیبُ الغانیاتُ عَلَیَّ شَیبی   ومَن لی اَن اُمَتَّعَ بالمَعیبِ[۲]؟

زیبا رویان پیری مرا عیب می‌گیرند. امّا من جز پیری چه کسی را دارم که با معیوب بودنش از آن لذّت ببرم.

سخن ابوتمّام:

یَشتاقُهُ مِن کَمالِهِ غَدُهُ   ویُکثِرُالوجَدَ نَحوَهُ الاَمسُ [۳]

ممدوح من ازبسیاری کمالا تش «فردا» انتظارش را می‌کشد و مشتاق دیدار اوست و «دیروز» هم بجهت دور شدنش از او بسیار محزون است.

با سخن ابن رومی:

اِمامٌ یَظَلُّ الاَمسُ یُعمِلُ نَحوَهُ   تَلَفُّتَ مَلهوفٍ ویَشتاقُهُ الغَدُ[۴]

او پیشوا و شخصیتی است که «دیروز» می‌کوشد باز خودش را به او برساند. باشوقی شدید، همانند شوق یک داغدیده، و «فردا هم» دائماً در انتظار دیدار او است.

به این که گفته است: یَشتاقُهُ الغَد، توجّه مکنید، ومگوئید که لفظ ابوتمام را تکرار کرده بلکه به جمله: یُعمِلُ نَحوَهُ، دقّت نمائید.

و گفته ابوتمّام:

لَئِن ذَمَّتِ الاَعداءُ سوءَ صَباحِها   فَلَیسَ یُؤَدّی شُکرَهَا الذِّئبُ وَالنَّسرُ[۵]

اگر چه دشمنانش او را به روزهای بدش مذمّت می‌کنند. ولی حق شکر او را گرگها

---

۱ ـ دربارهٔ نسبت این بیت رجوع شود به تحقیقات دکترشکری فیصل، دیوان ابوالعتاهیه: ۵۳۰-م

۲ ـ دیوان، ۱ : ۹۹-م

۳ ـ دیوان، ۲۳۲۵-م

۴ ـ از قطعه‌ای در مدح معتضد عباسی. دیوان، ۲ : ٦٦٠-م.یعنی گرگها و کرکسها نمی‌توانند آن‌گونه که بایسته است سپاس او رابجا آرند؛ بس‌که ازکشته های او می خورند. ش. کلامی است مبتنی بر استعاره.

۵ ـ این بیت از قصیده‌ای است که شاعر در آن به قوم خود فخر می‌کند. دیوان، ٤ : ۵۷۷- م. این کلام نیزمبتنی بر استعاره است.

و پلنگ های بیابان نمی توانند ادا کنند.

با گفتهٔ متنبّی:

وَاَنبَتَّ مِنهُم رَبیعَ السِّباعِ فَاَثْنَتْ بِاِحسانِکَ الشّامِلِ[۱]

از گوشت اجساد کشتگان، بهار وحوش را رویاندی. و وحوش نسبت به این احسان کامل توثنا گوئی و سپاسگزاری کردند[۲].

وقول ابوتمّام:

وَرُبَّ نائِی المغانی روحُهُ اَبداً لَصیقُ رُوحی و دانٍ لَیس بِالدّانی[۳]

چه بسا شخصی که منزل و مأوایش ازمن خیلی دور است ولی روحش همیشه با روح من پیوسته ومتّصل است. وچه بسا کسی که با من نزدیک است ولی ازمن بسی دور است.

با قول متنبّی:

لَنا وَلِأَهلِهِ اَبَداً قُلوبٌ تَلاقیٰ فی جُسومٍ ماتَلاقی[۴]

ما و آنها که از این محلّ کوچ کردند دلهائی داریم که (ازشوق و خاطرات گذشته و ایّام وصال، این دلها) همیشه یکدیگر را ملاقات می‌کنند. این قلوب دربدنهائی است که یکدیگر را هیچ نمی بینند.

و بیان ابی هِفّان:

اَصبَحَ الدَّهرُ مُسیئاً کُلُّهُ مالَهُ اِلّا ابنَ یَحییٰ حَسَنَه[۵]

زمانه سراسر بدرفتار شده است و جز ابن یحیی عمل نیکی ندارد.

با بیان متنبّی:

اَزالَتْ بِکَ الاَیّامُ عَتبی کَأَنَّما بَنوها لَهاذَنبٌ وَاَنتَ لَهاعُذرُ[۶]

---

۱ ـ بیت ازقصیده‌ای است درمدح سیف الدوله. دیوان، ۳ : ۳۹ـم

۲ ـ یعنی آن قدر از دشمنان کشتی که اگر وحوش زبان داشتند در مقابل این خوراکها که تو به آنها داده‌ای ترا ثنا می‌گفتند.

۳ ـ از قصیده‌ای است درمدح سلیمان بن وهب. در آن، سلیمان بن رزین برادر دعبل خزائی را شفاعت می‌کند. دیوان، ۳ : ۳۳۵ـم

۴ ـ دیوان، ۲ : ۲۹٤ـم

توضیح : ضمیر « لأهله » راجع است به کلمه «رَبع» در بیت ماقبل (که مطلع قصیده‌ای است درمدح سیف الدوله و آن چنین است):

أیَدری الرَّبعُ اَیَّ دَمٍ اَراقا و اَیَّ قُلوبِ هذا الرَّکبِ شاقا؟ـ ش

ترجمه: آیا این آثار خرابه های خانه ها می دانند چه خونی (اشکی) را ریخته اند (با توقف در این کوی و گریه کردن ازشدّت شوق و تجدید حزن و اندوه؟) ج ۱ـ ص ٤۲۱ـ دیوان متنبّی (چاپ عکبری).

۵ ـ معجم الادباء، ۱۲ : ۵٤ـ تاریخ بغداد، ۹ : ۳۷۰ـم ۶ ـ دیوان ، ۲ : ۱۲٤ـم

روزگار بواسطهٔ توخشم وملامت برمن را کنار گذاشته است. گوئی مردم زمانه برای زمانه گناه‌اند و تو برای روزگار عذر گناهی [1].

و بیت علی بن جبلة:

وَأرَی اللّیالی ماطَوَتْ مِن قُوّتی رَدّتْهُ فی عِظَتی و فی اِفهامی [2]

می بینم که زمانه نیروهائی را که ازمن گرفته بود، آنها را در خیرخواهی و بیداری و فهم من به من بازگردانید.

با بیت‌ابن مُعتَز:

وما یُنتَقَصْ مِن شَبابِ الرّجالِ یَزِدْ فی نُهاها وألبابِها [3]

هراندازه که زمانه از جوانی وشادابی انسانها کم می‌کند درعقل و هوشیاری آنها می افزاید.

وشعر بکربن نِطاح:

ولَولَم یَکُنْ فی کَفِهِ غیرُ رُوحِهِ لَجادَبِها. فَلْیَتّقِ اللهَ سائِلُه [4]

اگر در دست او (یعنی ممدوح) چیزی جز جانش نباشد همان جان را می بخشد. ولی سائل است که باید از خدا بهراسد و پروا داشته باشد.

با شعر متنبّی:

اِنّکَ مِن مَعشَرٍ اِذاوَهَبُوا مادونَ اَعمارِهِم فَقدْ بَخِلُوا [5]

تو ازآن مردمی هستی که وقتی بخشش می‌کنند اگر عطای آنها کمتر از جان باشد بخل می ورزند.

و گفتار بحتری:

ومَن ذایَلومُ البَحْرَأن باتَ زاخِراً یَفیضُ وصَوبَ المُزنِ اِن راحَ یَهطِلُ؟ [6]

کیست دریا را مذمّت کند که چرا پیوسته در خروش است و آبهای فراوانی را به ساحل می ریزد؟ و کیست مذمّت کند ابر پرباران را که چرا ازبامداد تا شام می بارد؟

---

۱ ـ می خواهد بگوید که روزگار فردی کریم مانند ترا برای آن بوجود آورده است که مردم از تو بهره‌مند شوند.

۲ ـ مجموعهٔ شعر او (دارالمعارف ١٠٤)ـم

۳ ـ دیوان (١ : ١٩)ـ م

۴ ـ این بیت در دیوان ابوتمام، در قصیده‌ای مشهور در مدح معتصم [دیوان، ۳ : ۲۹] ثابت می باشد با اینکه بیت مذکور به زیاد اعجم نیزمنسوب است. العمده، ۲ : ۲۱۷ـم

۵ ـ از قصیده‌ای در مدح بدربن عمّار. دیوان، ۳ : ۲۱٦ـم

٦ ـ دیوان، ۳ : ١٧٩٤ـم

توضیح: در این بیت شاعر سخاوت ممدوح را به دریا و ابر پرباران تشبیه کرده است.

با گفتارمتنبّی:

وماثَناکَ کَلامُ النّاسِ عَن کَرَمٍ   ومَن یَسُدُّطریقَ العارِضِ الهَطِلِ[۱]

گفته های مردم ترا از کرم وجود باز نداشته است. کیست که در راه ابرهای پرباران بتواند سدّ و مانع ایجاد کند؟

و شعر کندی:

عَزُّواو عَزَّبِعِزِّهِم مَن جاوَرُوا   فَهُمُ الذُّرٰی وجَماجِمُ الهاماتِ

اِن یَطلُبُوابِتِراتِهِم[۲] یُعطَوابِها   اَویُطلَبُوالا یُدرَکُوا بِتِراتِ

۱ ـ آنها عزّت یافتند، و نزدیکانِ آنها هم به برکت عزّت آنها عزیز شدند، هم ایشان‌اند آن قلّه های بلند مجد و شرف، ومغزهای متفکّرواندیشه های بزرگ.

۲ ـ اگر درمقام گرفتن مظالم و خونبهای خود برآیند فوراً به آنها داده می شود، و اگر دیگران بخواهند از اینها انتقام گیرند موفق نخواهند شد.

با بیت متنبّی:

تُفیتُ اللَّیالی کُلَّ شَیءٍ اَخَذتَهُ   وهُنَّ لِما یَأخُذنَ مِنکَ غَوارِمُ[۳]

آنچه را توبرگیری روزگار آنرا می برد و برای خود غنیمت می شمارد درحالی که آنچه را زمانه از تو می‌گیرد غرامتها و ضررهای بزرگی است[۴].

وسخن ابوتمّام:

اِذاسَیفُهُ اَضحیٰ عَلَی الهامِ حاکِماً   غَدَا العَفوُمِنهُ وهُوَفِی السَّیفِ حاکِمُ

هنگامی که شمشیر او برسر پهلوانان غالب می شود عفو او در همان حال که او در کار شمشیر حاکم است ظاهر و آشکار می‌گردد.

با سخن متنبّی:

لَهُ مِن کَریمِ الطَّبعِ فِی الحَربِ مُنتَضٍ   وَ مِن عادَةِ الاِحسانِ وَالصَّفحِ غامِدُ[۵]

---

۱ ـ دیوان، ۳ : ۷۰ـ۸م

توضیح ثَناهُ، یعنی او را برگردانید. ـ اَلعارِض: ابری که در افق پدید می آید. قال تعالی: قالَ هذا عارِضٌ مُمْطِرُنا. احقاف/ ۲٤.

۲ ـ تِرَه، همانند [وِتر] بمعنی: خونخواهی.

۳ ـ از قصیده‌ای است درمدح سیف الدوله. دیوان، ۳ : ۸۲ـ م

۴ ـ می خواهد بگوید که: توقویتر از روزگاری زیرا روزگار قدرت مخالفت با تو را ندارد. یا به عبارت دیگر: آنچه را که تو در روز بدست آورده‌ای همه را تا شب احسان می‌کنی و شب دست ترا خالی می‌کند. درحالی‌که شب با جلوگیری از احسانهای تو زیان می‌کند و بی نصیب می ماند.

۵ ـ اِنتَضَتِ السّیف: شمشیر را بر آهیخت و برهنه ساخت. غَمَدَ السَّیفَ: شمشیر را در غلاف کرد.

طبع کریمش او را از صفوف لشگر بیرون می‌کشاند و درمیان همگان او را نمایان می سازد. و عادت احسان و عفوش او را ازنظر دیگران پنهان می دارد [۱].

* * *

حال دقّت کنید و بدون غفلت و مسامحه به تمام این اشعار نظر افکنید. با وضوح تمام خواهید دید که در هریک از دوبیت اشعار فوق معنی کلام صورت و وصفی دارد غیر از آن صورت و وصفی که دربیت دیگر است. ومتوجّه خواهید شد اینکه علمای ادب گفته‌اند: مضمون در این کلام همان مضمونی است که در آن یکی است مقصودشان این نبوده که بگویند معنائی که از این کلام فهمیده می شود با معنائی که از آن کلام فهمیده می شود فرق ندارد، و معنی بیت دوم با همان هیأت و وصفش که دربیت اوّل بوده‌است به شما عائد می شود. آری مقصوددانشمندان ادب این نبوده که اصلاً فرق و تباینی میان دو کلام وجود ندارد، ومثلاً حکم دوبیت مانند دو اسم است که دریک زبان برای شیء واحدی وضع کرده‌اند. مثل کلمهٔ: «لَیث» و «اَسَد». بلکه رأی علمای ادب مطابق همان گفتار عقلا است درباب دوشیء که جنس واحدی آن دو را در بر می‌گیرد ولی با خواص و مزایا و صفاتی از هم جدا می باشند. مانند یک انگشتری با انگشتری دیگر، و گوشواره‌ای با گوشواره دیگر و.... که جنس واحدی آنها را جمع می‌کند مع ذلک بین آنها فرق زیادی است.

کیست که به آن بیت مرد خارجی و بیت ابوتمام نظر افکند و نفهمد که صورت معنی در آن غیر از صورت معنی در این یکی است؟ و چگونه یکسان است در حالی که مرد خارجی گوید: وَ احتَجَّتْ لَهُ فَعَلاتُه،وابوتمام گوید: اِذَن لَهَجانی عَنهُ مَعرُوفُه عِندی. وچگونه ممکن است کلمهٔ: اِحتَجَّ، با کلمهٔ: هَجا، درمعنی یکسان باشد؟ قاعده در تمام مواردی که ما گفتیم همین است. بنابراین درذهن هیچ عاقلی این تصوّر حاصل نمی شود که گفتار بُحتری را که می‌گوید:

واَحَبُّ آفاقِ البِلادِ اِلَی الفَتیٰ　　　اَرضٌ یَنالُ بِها کَریمَ المَطلَبِ [۲]

با گفتار متنبّی که می‌گوید: «وکُلُّ مَکانٍ یُنبِتُ العِزَّ طَیِّبُ» [۳] یکسان بدانند.

نا گفته‌نماند،اینکه‌می‌گوئیم :صورت‌معنی ،مرادهمان تمثیل‌ومقایسه وتشبیهی است‌در مورد معنائی که با عقل خودمان به آن پی می بریم براساس آنچه که باچشمان خودمان می بینیم. بنابراین وقتی دیدیم که میان یک انسان وانسان دیگر، و بین یک اسب و اسب دیگر فرق است این فرق بلحاظ

---

۱ ـ همچون شمشیری که گاه برهنه می شود و درخشان، و گاه در غلاف می رود و پنهان می‌گردد.

۲ ـ ترجمهٔ بیت: محبوبترین جاهای شهرها در نظر جوانمرد سرزمینی است که در آن انسان به هدف و مقصود ارزندهٔ خود نائل اید.

۳ ـ هرمکانی که برای انسان عزّت و شرافت را حاصل کند پاک و نیکو است.

خصوصیّتی است که در صورت این یکی موجود است و در دیگری نیست، شبیه همین مطلب در مصنوعات است. یعنی میان یک انگشتری و انگشتری دیگر، ویک دستبند با دستبند دیگر به همین شکل فرق و جدائی موجود است.همین گونه میان معنی یکی از دو بیت از اشعار فوق با معنی بیت دیگر در عقل خودمان فرقی را در می یابیم که آنرا این گونه تعبیر می کنیم که: معنی در این کلام صورتی دارد غیراز صورتی که در کلام دیگر است. این تعبیری هم که ما بعنوان «صورت» نموده ایم تعبیری نیست که‌ابتداءما عنوان کرده‌باشیم تا درنتیجه کسی منکر آن شود بلکه تعبیری است که بکار رفته است، ودرکلام علمای این فنّ مشهور است. جملهٔ جاحظ در این خصوص شما را کفایت می‌کند آنجا که گوید: وانَّمَا الشِّعرُ صناعَةٌ وضَربٌ مِنَ التصویر [۱].ولازم است بدانید که اگر معنی یکی از دو بیت به هیأت و صفتی باشد که در بیت دیگر است، وشاعر دوم آن معنی را به همان شکل به شما باز گردانده، یعنی هنری در آن پدید نیاورده باشد، و تغییری در وصف آن نداده باشد در آن حال قول علمای ادب درباب شاعری که گویند: او معنی را از شاعر همردیفش اخذ کرده وزیبا بیان کرده‌است، و درباب شاعر دیگری که گویند: او معنی را ناقص و نازیبا بیان کرده‌است، این گفتار علمای ادب بایستی لغو باشد. زیرا محال است بگوئیم شاعری یا گوینده‌ای دربیان مطلبی خوب کار کرده یا بد کار کرده‌است درحالی که هنری در آن بکار نبرده وکاری انجام نداده‌باشد. و همچنین وقتی علمای ادب یک بیت را نظیرو مناسب با بیت دیگر معرّفی می‌کنند این کار آنها هم بایستی خطا باشد. چون محال است چیزی مناسب با خودش و نظیر خودش باشد.

* * *

نکته سوم: و آن اینکه، وقتی درخصوص شاعری می‌گویند: او فلان مضمون را اخذ کرده و آنرا آشکارا بیان داشته است، ودرخصوص شاعر دیگری می‌گویند: او این مضمون را اخذ نموده وآنرا بطور مخفی بیان کرده‌است، اگر مضمون با همان هیأت وصورتش اعاده شود، و اخذ کننده مضمون فقط هنرش این باشد که جای لفظی را بالفظ دیگر عوض کند با این فرض اخفا بیهوده و بی معنی خواهد بود. زیرا لفظ معنی را مخفی نمی سازد. آنچه معنی را مخفی می‌کند اخراج لفظ است درشکل و صورتی غیراز شکل و صورتی که قبلاً بوده‌است. مثال آن: آنجا که قاضی ابوالحسن تناسب معانی را ذکر می‌کند بیت ابونواس را یادآور می شود.

خُلِّيَتْ وَالحسْنَ تَأخُذُهُ ... تَنتَقی مِنه وَتَنتَخِبُ [۲]

۱ - یعنی: شعر نوعی صنعت و هنر و نوعی صورت دادن و نقاشی است.

۲ - دیوان: ۲۳۹-م

و بیت عبدالله بن مُصعَب:

کـأنَّکَ جِئتَ مُحتَکِماً عَلَیهِم   تَـخَـیَّـرُفِـی الأبُـوَّةِ مـاتَشـاءُ[1]

ترجمهٔ بیت ابونواس: میان تو وحُسنهاخلوت شده است و تو آزادی که هرحسنی را بخواهی برگیری. البتّه تو ازمحاسن گزیده‌تر و عالیتر آنها را انتخاب می‌کنی.

ترجمهٔ بیت عبدالله بن مُصعَب:

گوئی تو درمیان این قبیله آمده‌ای که برآنها حکومت کنی و درطریق پدری آنچه را می خواهی انتخاب می نمائی.

قاضی ابوالحسن گوید: این هردو بیت از بیت بشار اخذ شده است:

خُلِقْتُ عَلیٰ مافِیَّ غَیرَمُخَیَّرٍ   هُوایَ وَلَوخُیِّرتُ کُنتُ المُهَذَّبا[2]

من با این خصال که دارم آفریده شده‌ام بی آنکه این صفات به میل واختیار خودم انتخاب شده باشد. واگر مُخیَّرهم می شدم باز از جهت اخلاق همین گونه آراسته ومهذّب بودم.

در تناسب این سه بیت با یکدیگر مطلب کاملاً روشن است. و نیز قاضی ابوالحسن یادآور شده که همین مضمون را ابوتمّام گرفته ولی آنرا اخفا کرده‌است:

فَلَـو صَوَّرتَ نَفسَکَ لَم تَـزِدْها   عَلی ما فیکَ مِن کَرَمِ الطِباعِ[3]

اگر خود را می خواستی بسازی و شکل و صورتی به خودت دهی به این صفات عالی که در وجود تو است چیزی اضافه نمی‌کردی[4].

از نمونه های بسیار جالب در این باب گفتار ابوالعتاهیه است که اگر تأمّل کافی نمائید این معنی را در آن کاملاً احساس می‌کنید:

جُزِیَ البَخیلُ عَلَیَّ صالِحةً   عَنّی لِخِفَّتِهِ عَلی ظَهری[5]
اَعلیٰ واَکرَمَ عَن یَدَیهِ یَدی   فَعَلَتْ ونَزَّهَ قَدْرُهُ قَدری
ورُزِقتُ مِن جَدواهُ عافِیَةً   اَن لایَضیقَ بِشُکرِهِ صَدری[6]
وغَنِیتُ خُلواً مِن تَفَضُّلِه   اَحنُوعَلَیهِ بِاَحسَنِ العُذرِ
مافاتَنی خَیرُ امرِیءٍ وَضَعَتْ   عَنّی یَداهُ مَؤُونَةَ الشُّکرِ

۱- ازعبدالله بن مصعب... بن زبیر اسدی قریشی شاعری که به ورع و عدل و به فصاحت در شعر معروف است.

۲- دیوان، ۱ : ۲٤٦-م

۳- دیوان، ۲ : ۳٤۰-م

۴- یعنی: تو در فضائل و کمالات به درجه‌ای عالی رسیده‌ای.

۵- در نسخهٔ دیگر، بجای لِخِفَّتِهِ، بخفّتِه، آمده است. ش. دیوان: ۱۷۱- حماسه (شرح مرزوقی) ۳ : ۱٥٤٤-م

۶- جملهٔ «اَن لایضیقَ» بدل است از «عافیةً».

۱ ـ اگر بخیل از نیکی کردن به من خودداری کند پاداش شایسته ای از من خواهد یافت،زیرا بار او بزدوش من سبک خواهد شد[1].

۲ ـ وقتی بخل کرد و من پاداش شایسته به اودادم دستهای من ازدستهای او بالا تر و کریمتر خواهد شد و قدر و ارزش او هم مقام و ارزش مرا عالی و منزّه خواهد ساخت.

۳ ـ احسان من به بخیل ایمنی و عافیت را هم روزی من خواهد کرد، وسینهٔ من بجهت تشکّر از او تنگ نخواهد گردید. [زیرا او به من احسان نکرده است تا درنتیجه بجهت سپاسگزاری از او ناراحت باشم.]

٤ ـ من ازاحسان و تفضّل بخیل بینیاز شده ام و به او به بهترین عذرخواهی مهربانی می‌کنم[2].

۵ ـ پس هرکس به من نیکی نکند، ولی من اگر به او نیکی کنم برای من بی ثمر نخواهد بود کمترین فایده اش این است که از زحمت سپاسگزاری از او آسوده شده ام.

اینک توجّه کنید به گفتار شاعری دیگر:

اَعتَقَنی سُوءُما صَنَعتَ مِنَ الر   رقّ فَیا بَردَها عَلیٰ کَبدی
فَصِرتُ عَبدًا لِلسّوءِ فیکَ وَما   اَحسَنَ سُوءٌ قَبلی اِلی اَحدِ[3]

۱ ـ بدیهائی که تو به من کردی مرا از بند رقیت وبندگی تو آزاد کرد. وه که این آزادی برقلب و وجدان من چقدر لذّتبخش است.

۲ ـ من برای آن بدیهائی که در تو وجود دارد بنده وبرده تو شده بودم. و تا کنون هیچ بدی چنین نیکی به کسی نکرده است[4].

از نمونه هائی که در این باب بسیار نادر وکم نظیر است عبارتی است که جاحظ درباب جملهٔ نُصَیب که گفته است: «وَلَوسَکَتُوا اَثنَت عَلَیکَ الحَقائِبُ»[5]. ساخته است. جاحظ آنرا به نثر در آورده و با آن به ابن زیّات مکاتبه کرده و گفته است: «نَحنُ اَعَزَّکَ اللهُ نَسحَرُ بِالبَیانِ وَ نُمَوِّهُ بِالقَولِ وَالنّاسُ یَنظُرونَ اِلَی الحالِ وَیَقضُونَ بِالعَیانِ. فَأَثِرفی اَمرِنا اَثَراً یَنطِقُ اِذا سَکَتنا. فَاِنَّ المُدَّعی بِغَیرِ بَیِّنَةٍ مُتَعَرِّضٌ لِلتَّکذیب.

ترجمهٔ عبارت جاحظ: ما با بیان سحر می‌کنیم، و گفتارمان رانیکوآرایش می دهیم.

---

۱ ـ یعنی اگر بخیل به من نیکی کند من ناگزیرم احسان بیشتری به او بکنم و این باری است بر دوش من. م

۲ ـ یعنی: به او عطا می‌کنم، و می‌گویم: معذورم که بیش از این برایم مقدور نبود.

۳ـ این دو بیت به ابن رومی نسبت داده شده است ولی در دیوان او نیست. م

۴ـ می خواهد بگوید که: خاصیّت عمل بد تو بنفع من این بوده است که من وجدانم راحت است. زیرا به من نیکی نکرده‌ای که در بند احسان تو باشم.

۵ ـ صدر بیت: فعاجوا فأثنوا بالّذی اَنتَ اَهلُهُ.

مردم به حال نظر می‌کنند، و به مشاهده و دیدن قضاوت می‌کنند. امّا تو در کارما بتمام و کمال پیجوئی کن تا اگر ما ساکت بمانیم گفتار ما سخن گوید و مطلب را بیان کند. البته مدّعی بدون بیّنه و شاهد مورد تکذیب قرار خواهد گرفت.

پایان مبحث سوم از فصل سی و نهم

خلاصهٔ مبحث چهارم

ازفصل سی ونهم

۱ ـ نمونه‌های دیگری از مقایسهٔ اشعار و توصیفات شعری.
۲ ـ آسانی تلّفظ حروف، اصل و اساس درامر اعجاز نیست.
۳ ـ جهت اعجاز قرآن یعنی امری که هدف اساسی این کتاب است در چیست؟

ازصفحهٔ ۳۹۱ تا ۴۰۳ کتاب دلائل الاعجاز

در این فصل نمونه هائی از اشعار را که درتوصیف شعر و افتخار به شعر و شاعری است ملاحظه می‌کنید:

۱ ـ از تمیم بن مُقبل:

إذا مِتُّ عَن ذِكرِ القَوافِي فَلَن تَرىٰ   لَهاقائِلاً بَعدي أطَبَّ و أشعَرا
واكثَرَ بَيتاً سائِراً ضُرِبَتْ لَهُ   حُزونُ جِبالِ الشِّعرِ حَتى تَيَسَّرا

اگر از گفتن اشعارلب فرو بندم، پس از من دیگر کسی را نخواهی دید که بهتر و پاکیزه‌تر از من شعر بگوید، ودر شاعری استادتر از من باشد. و کسی را نخواهی یافت که بیش از من شعر بسازد. من در راه شعر کوههای سرسخت قوافی را آنقدر پیمودم که قوافی در برابر من سرفرود آورده‌اند، و گفتن شعربرایم آسان شده‌است.

۲ ـ ازعَدِیّ بن الرِّقاع:

وقَصيدَة قَدبِتُّ اَجْمَعُ بَينَها   حَتى أُقَوِّمَ مَيلَها وسِنادَها
نَظَرَ المُثَقِّفِ في كُعوبِ قَناتِهِ   حَتى يُقيمَ ثِقافُهُ مُنآدَها

چه بسیار قصائدی که برای نظم آنهاشب را تا بامداد بیدار ماندم تا ناهمواری آنها و عیب قافیه‌ها را برطرف سازم. همانند آن استادکاری که با دقّت تمام می‌کوشد کجیهای نیزه‌ها را با گونیا و ابزار مخصوص راست ودرست گرداند.

۳ ـ ازبَشّار:

عَميتُ جَنيناً وَالذَّكاءُ مِنَ العَمىٰ   فَجِئتُ عَجيبَ الظَّنِ لِلعِلمِ مَوئِلا
وغاضَ ضِياءُ العَينِ لِلْعِلمِ رافِداً   لِقَلبٍ إذا ماضَيَّعَ النّاسُ حَصَّلا

وشِعرٍ كَنَورِ الرَّوضِ لاءَمتُ بَينَهُ بِقَولٍ إذا ما أحزَنَ الشِعرُ أسهَلا

من کور مادرزاد به دنیا آمده‌ام. و هوش من نتیجهٔ همان نابینائی است. (دانش می بایستی به محلّی بازگشت می‌کرد، و برای خود مرجعی می خواست.) شگفتا گمانش به من رفت و دانست که ممکن است من مرجع باشم. نورچشم من فرورفت برای دانشی که وارد شده‌بود به قلبی که اگر مردم دانش را تباه کنند آن قلب نگهبان دانش باشد. چه بسیار شعر که گفته‌ام؛ اشعاری مانند باغی که گلهای گوناگون دارد. و میان آنها را نظم وترتیب داده‌ام با گفتاری که اگر شعر همچون سنگلاخ بود زمینی صاف وهموار می شد.

ملاحظه می‌کنید: درشعر تمیم، راهپیمائی او و ارتباطش به کوههای سرسخت شعر از آن جهت نیست که الفاظ شاعر از حروفی که برزبان سنگین است سالم مانده‌است. و نیز عدیّ بن رَقاع که شعر ساختن خود را به اندازه گرفتن استاد نیزه‌ساز درساختن نیزه تعبیر نموده، و به دقّت‌نظر کسی که کارش اندازه گرفتن و راست کردن نیزه است تشبیه کرده‌است، این نیز بلحاظ سلامت حروف از اموری که برزبان گران است نیست.

همچنین بَشّار که نور چشم را از جهت نفوذ در طرف و دراعماق قلب او تعبیر به غواص نموده، و تعبیر او از شعر به مرواریدی که در بدست آوردنش تمام شب را بیدار مانده‌است هیچ یک بلحاظ سلامت الفاظ از ثقالت حروف نیست. تمام این معانی تعبیرهائی است که بوسیلهٔ عقل واندیشه دراک می شود درحالی که راه تمیز اموری که برزبان گران است از اموری که گران نیست تنها حسّ است. و این اوّلین مسأله‌ای است که به معجز بودن قرآن منتهی می شود، نه آنکه موضوعی است که قرآن بلحاظ آن قرآن است و کلام خدای عزّوجلّ. بلکه این کتاب مبین با نظمی که برآن پی ریزی شده‌است درهرحال قرآن است و کلام مجید، و نظم آن ازباب طعم و مزه حروف و سلامت حروف از تعقید نیست. بعلاوه عقلا متفق‌اند آن وصفی که قرآن بدان جهت به سرحدی رسیده که بشر از نیل به آن عاجز مانده‌است همان وصف فصاحت و بلاغت است. و هیچ خردمندی نمی‌گوید که قرآن فصیح است و بلیغ چون درحروفش تعقید نیست وگرنه لازم می آید که بسیاری از سخنان بیهوده و باطل و مقداری اشعار زشت و پست هم که تلفّظ حروف آنها آسان است فصیح و بلیغ باشد.

بعلاوه، دلیل بربطلان عقیدهٔ طرفداران لفظ همین بس که ادّعای آنها کنایه واستعاره وتمثیل ومجاز وایجاز را باطل اعلام می‌کند. درحالی که این مطالب محور بلاغت است، و ستونهائی است که فصاحت و بلاغت برآن تکیه دارد. اینها در حکم میدانهای مسابقه است که درآنجا اسبهای نیکو و اصیل به مرحلهٔ آزمایش در می آیند، ودر آنجا بازوان قوی شناخته می شوند؛ بویژه استعاره وایجاز.

زیرا می بینیم که اهل فنّ همیشه این دو را عنوان مطالب تحقیقی خود قرار می دهند، و آیات زیر را هم بعنوان نمونه یاد می‌کنند:

وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيلُ نَسلَخُ مِنهُ النَّهارَ. یس/۳۷-

فَاصْدَعْ بِماتُؤمَر. حجر/۹۴- فَلَمَّا اسْتَيأَسُوا مِنهُ خَلَصُوانَجِيّاً. یوسف/۸۰-

حَتّی تَضَعَ الحَربُ اَوزارَها. محمّد(ص)/۴- وَاشْتَعَلَ الرَّأسُ شَيباً. مریم/۴.

البتّه سلامت حروف از تعقید خارج از عوامل موجب فضیلت نیست بلکه امراعجاز را تأکید می‌کند. امّا اینکه تنها همین مطلب معجز دانسته شود، و در امر اعجاز اصل واساس قرار گیرد غلط است و انکار می شود. زیرا آسانی الفاظ از دشواری تلفّظ وقتی بحساب می آید که از آن الفاظ کلامی تألیف یافته باشد،وازآن کلام درنظمش هدفی صحیح اراده شده‌باشد. خلاصه، الفاظ بلحاظ خود الفاظ مقصود قرار نمی‌گیرند مگر دلیلهائی برمعناهائی شوند. ولذا کسی که در طلب سجع و تجنیس به معنی کلام خلل وارد می سازد مورد مذمّت واقع شده‌است. مانند بیت زیر:

ذَهَبَتْ بِمَذهَبِهِ السَّماحَةُ والْتَوَتْ فيهِ الظُّنونُ اَمَذهَبٌ اَم مُذهَبُ

با روش کریمانهٔ او کرم وجود از میان رفت، وگمانها راجع به او درماندند که آیا این مذهب است یا وسواس است.

پایان خلاصهٔ مبحث چهارم از فصل سی ونهم

مبحث چهارم

از فصل سی ونهم

نمونه هائی ازتوصیف شعری و افتخار به شعر. جهت اعجاز قرآنی

این بخش مجموعه ای است از توصیف شعر و شعرگوئی و مفاخرت به آن:

۱ ـ ابوحیّة النُّمَیری:

اِنَّ القصائِدَ قَد عَلِمنَ بِأَنَّنی | صَنَعُ اللِّسانِ بِهِنَّ لاأَتَنَحَّلُ[۱]
وإذَا ابتَدأتُ عَروضَ نَسجِ رَیِّضٍ[۲] | جَعَلَتْ تُذِلُّ لِماأُریدُ وتُسْهِلُ
حتّی تَطاوَعَنی ولَو یَرتاضُها | غَیری لَحاوَلَ صَعبَةً لاتُقبِلُ

قصائد خوب پی برده اند که من قدرت ساختن شعر دارم، ومی توانم خودم اشعاری بسازم وقصائد دیگران را به خودم نسبت ندهم. وقتی من می خواهم به گفتن قصیده ای هموار و استوار شروع کنم،اشعار، خودشان رابرای مقصود و منظور من تسلیم من می نمایند و آسان می شوند؛ تا آنجا که کاملاً از من پیروی می‌کنند. ولی اگر دیگری بخواهد آن اشعار را رام و استوار سازد اشعار در مقابلش سخت می شوند و تسلیم او نمی‌گردند.

۲ ـ تمیم بن مُقبِل:

اِذا مِتُّ عَن ذِکرِ القَوافی فَلَن تَریٰ | لَها قائِلاً بَعدی أَطَبَّ وأَشعَرا
وَاکثَرَبَیتاًسائِراً ضُرِبَتْ لَهُ | حُزونُ جِبالِ الشِّعرِ حتّی تَیسَّرا
أَغَرَّغَریباًیَمْسَحُ النّاسُ وَجْهَهُ | کَماتَمْسَحِ الأَیدِی الأَغَرَّ الْمُشَهَّرا[۳]

اگر من از گفتن قصائد و اشعار لب فروبندم، و بمیرم دیگر پس از من کسی را نخواهی دید که بهتر و پاکیزه‌تر از من شعر بگوید، و در ساختن شعر از من استادتر باشد. و کسی را نخواهی

---

۱ ـ درمورد کسی که شعر دیگری را دزدیده است گفته می شود: انتحله و تنحله. عَروض: شتر ماده‌ای که رام نشود. و عَروض شعر، که معنی آن معروف است. ش

۲ ـ رَیِّض: به تشدیدیاءمکسور: چهار پائی است که آغاز تربیت و رام کردن اوست و رام کردنش دشوار است. مذکر و مؤنث آن یکسان می باشد. ش. این ابیات در مجموعهٔ شعر شاعر: ۱۶۰ـ م

۳ ـ دیوان: ۱۳۶ـ م

یافت که زیادتر از من شعر بسازد. کوههای سرسخت قوافی شعر آنقدر در مقابل من سر فرود آورده‌اند که شعر گفتن برای من بسیار آسان شده‌است. اشعار من آنقدر غرّا است و آنقدر جالب و تازه است که مردم چهرهٔ خود را به اشعار من سایند همان گونه که چهره‌هایشان را به دستهای سپید و مشهور به جود و کرم می سایند.

۳ ـ از عَدیّ بن الرِّقاع :

وقَصیدةٍ قد بِتُّ أجمَعُ بَینَها ... حتّیٰ أُقَوِّمَ مَیلَها وسِنادَها
نَظَرَ المُثَقِّفِ فی کُعوبِ قَنائِهِ ... حتّیٰ یُقیمَ ثِقافُهُ مُنآدَها[1]

چه بسیار قصائدی که برای تنظیم آنها شب را تاصبح بیدار ماندم تا ناهمواری آن قصائد وعیب قوافی آنها را برطرف سازم، همچون کسی که با دقّت تمام می‌کوشد انحرافها و کجیهای نیزه‌های خود را با گونیا و ابزار مخصوص راست ودرست گرداند.

٤ ـ از کعب بن زُهَیر:

فَمَن لِلقَوافی شانَها مَن یَحُوکُها ... إذا ما ثَویٰ کَعبٌ وفَوَّزَ جَروَلُ[2]
یُقَوِّمُها حتّیٰ تَلینَ مُتونُها ... فَیَقْصُرُ عَنها کُلُّ ما یُتَمَثَّلُ[3]

اگر کعب بن زُهَیر وجَروَل بمیرند کیست که در خصوص قوافی و عیب آنها فکر کند و آنها را برزبان جاری سازد. او اشعار راآنقدر محکم و استوار می سازد که اشعار خودشان را رام و خاضع او می‌گردانند، و هرکس بخواهد مانند آن اشعار را بیاورد نمی تواند.

۵ ـ از بَشّار:

عَمیتُ جَنیناً، والذَّکاءُ مِنَ العَمیٰ ... فَجِئتُ عَجیبَ الظَّنِّ لِلعِلمِ مَوئِلا
وغاضَ ضِیاءُ العَینِ لِلعِلمِ رافِداً ... لِقَلبٍ إذا ما ضَیَّعَ النّاسُ حَصَّلا
وشِعرٍ کَنَورِ الرَّوضِ لاءَمتُ بَینَهُ ... بِقَولٍ إذا ما أحزَنَ الشِّعرُ أسهَلا[4]

---

۱ ـ اَلمُثَقِّف، به کسر قاف مشدّد: کسی که کارش راست کردن کجیهای نیزه است. اَلثِّقاف، به کسر: ابزاری است از چوب که با آن نیزه را راست و مستقیم کنند. اَلمُنآد: مایل و منحنی. اَلسِّناد: عیب قافیه قبل از حرف روی. ش. اغانی، ۹: ۳۱۱ـ م

۲ ـ شانَها: یعنی بر او عیب گرفت. ثَویٰ: هلاک شد. فَوَّزَ: مرگ او را در رسید، جَروَل: لقب شاعری است بنام حُطَیئة،شاعر هجاء، و جملهٔ: شانُها من یَحوکها، دعاء است. ش

۳ ـ دیوان: ۵۹ـ م

توضیح: مقصود شاعر این است که اگر من و حُطَیئه ازجهان دیده فرو بندیم شاعری در روی زمین نخواهد ماند که اشعار را راست و استوار سازد.

۴ ـ دیوان: ٤ : ۱۳۶ـ م

اَحزَنَ: در حزن شد. این کلمه به فتح است. ضدّ «سهل». و «اَسهَلَ» یعنی اَحزَنَ. ش

من کور مادرزاد به دنیا آمده‌ام، و دکاوت من نتیجهٔ همان نابینائی چشم است. [علم و دانش بایستی به جائی مراجعه می‌کرد. و برای خود مرجعی می خواست]. عجبا گمانش به من رفت و دانست که ممکن است من مرجع باشم. نورچشم من فرو رفت برای علمی که به قلبی وارد شده‌بود تا اگر مردم علم را ضایع کنند آن قلب حافظ علم باشد. چه بسیار شعر گفته‌ام؛ شعرهائی که مانند باغی است با گلهای رنگارنگ و میان آنها نظم و ترتیب داده‌ام بوسیلهٔ گفتاری که اگر شعر همچون سنگلاخی بود با گفتار من زمینی صاف و هموار می شد.

٦ ـ و نیز از بَشّار:

زورُمُلوکٍ عَلَیهِ اُبَّهَةٌ — یُعرَفُ مِن شِعرِهِ ومِن خُطَبِه [۱]

لِلّهِ ماراحَ فی جَوانِحِهِ — مِن لُؤلُؤٍلایَنامُ عن طَلَبِه

یَخرُجُ مِن فیهِ لِلنَّدِیِّ کَما — یَخرُجُ ضَوءُ النَّهارِ مِن لَهَبِه [۲]

من دیدار کنندهٔ سلاطین هستم، دارای شکوه و جلال. کسی هستم که از شعرو بیانم شناخته می شوم. خدا می داند که در اعضای من چگونه پراکنده شده‌است آن لؤلؤی که در طلبش بیخوابیها می‌کشم. اشعار من از دهانم برای مجلسیان خارج می‌گردد، آنچنانکه نورروز از شعاع آفتاب خارج می شود.

۷ ـ از ابو شُرَیح عُمَیر:

فَاِن اَهلِکْ فَقَد اَبقَیتُ بَعدی — قوافِیَ تُعجِبُ المُتَمَثِّلینا

لَذیذاتِ المَقاطِعِ مُحکَماتٍ — لَواَنَّ الشِّعرَ یُلبَسُ لَارتُدینا [۳]

اگر چه من از میان بروم ولی بعد از خود اشعاری بجای می‌گذارم که تمثل کنندگان را بشگفت آورد،

اشعاری که شیرین و دلنشین و درعین حال محکم باشد. این اشعار اگر بصورت لباس فاخر درآید ما با آن لباس مُلَبَّس و مُزَّین خواهیم شد.

۸ ـ از فرزدق:

بَلَغنَ الشَّمسَ حینَ تَکونُ شَرقاً — وَمَسقَطَ قَرنِها مِن حَیثُ غابا

بِکُلِّ ثَنِیَّةٍ وبِکُلِّ ثَغرٍ — غَرائِبُهُنَّ تَبنَتَسِبُ انتِسابا [۴]

---

۱ ـ اَلزُّور: زائر. مذکر و مؤنث و مفرد و غیر آن در این کلمه یکسان است زیرا در اصل مصدر است. ش

۲ ـ اَلنَّدِیّ مانند «اَلنّادی»: مجلس و مجمعی که در روز برای گفتگو و بحث تشکیل می شود. ش ـ ابیات مذکور در دیوان بَشّار، ۱ : ۱۳۹ ـ م

۳ ـ دیوان، ۲۳ : ۱۸٤ ـ معجم الشعرا: ۷٤ ـ م

۴ ـ ثَنِیَّة، مفرد است. جمع آن: ثَنایا، بمعنی دندانهای پیشین، راه گردنه و پشته را نیز گویند. ثغر، بمعنی دهان یا دندانهای در

قوافی اشعار من به آنجا رسیده اند که خورشید طلوع می‌کند، و آنجا که شعاع آفتاب غروب می‌کند. هردهانی‌وهرزبانی‌که‌آنها را انشاد می نماید با تمثّل بدانها زینت می یابد، و در دقائق لطائف خود را به اشعار من منتسب می‌کند.

۹ - از ابن میّادة:

فَجَرنا یَنا بیعَ الکَلامِ وَبَحرِهِ　　فَأَصبَحَ فیه ذوالرِّوایَةِ یَسبَحُ
وَمَا الشِّعرُ اِلّا شِعرُ قَیسٍ وَخِندِفٍ　　وَشِعرُ سِواهُم کُلفَةٌ وتَمَلُّحُ

ما سرچشمه های کلام و دریای سخن را باز کردیم و روایت کننده کلام ما درآن بحر شناوری می‌کند. شعری غیر از شعر قیس و خندف نیست. شعرهای دیگران تکلّف است و ملاحت آنها تصنّعی است.

عقال بن هشام قینی در جواب او چنین گفته است:

اَلا بَلِّغِ الرَّماحَ نَقضَ مَقالِهِ　　بِهاخَطِلَ الرَّماحُ اَوکانَ یَمزَحُ
لَقَد خَرَّقَ الحَیُّ الیَمانون قَبلَهُم　　بُحورَ الکَلامِ تُستَقیٰ وَهِیَ طُفَّحُ
وَهُم عَلَّمُوا مَن بَعدَ هُم فَتَعَلَّمُوا　　وَهُم اَعرَبُواهذَا الکَلامِ وَاَوضَحُوا
فَلِلسّابِقینَ الفَضلُ لا تَجحَدونَهُ　　وَلَیسَ لِمَسبوقٍ عَلَیهِم تَبَجُّحُ[1]

به رَمّاح اطلاع بده از نقض کلامش که با آن کلام بسیار غلط کاری کرده و یا به شوخی پرداخته است.

قبیله رَمّاح بدانند که دریای سخن را پیش از آنها قبایل یمنی شکافته اند تا قابل استفاده شده است در حالی که این دریاها قبلاً قطراتی پراکنده بود.

همین قبایل بودند که بلاغت را به دیگران آموختند. وقبیله رَمّاح از آنها یاد گرفتند. و هم اینها بودند که باب بلاغت را باز کردند و کلام را روشنی و فضیلت دادند.

پس فضل از آن سابقان است و شما نمی توانید آنرا انکار کنید، و در این راه آیندگان افتخاری بر سابقانشان ندارند.

لثه است. و شکاف در کوه و وادی و راه پیموده شده را هم می نامند. شاعر می‌گوید: ثغر، یعنی قافیه های شعرش در شرق وغرب جهان گردش کرده و راه پیموده و به جایگاه طلوع و غروب خورشید رسیده است. و در همه راهها و کوهها و پشته ها قدم نهاده و در همه وادیها فرود آمده است. لذا هر جا که نظر افکنی‌می بینی که این قافیه ها بدانجا منتسب اند. یا مقصود شاعر آن است که: این قافیه‌ها را هر دهانی انشاد می‌کند ، و هر زبانی و دندانی با تمثّل بدانها خود را زینت می دهد. مقصود شاعر از دندان همان دهان است. ش. دیوان: ۱۲۳-م

۱- اغانی، ۲ : ۲۷۱-م

ابوتَمّام[۱]:

كَشَفتُ قِناعَ الشِّعرِ عَن حُرِّوَجهِهِ　　وَطَيَّرتُهُ عَن وَكرِهِ وَهُوَواقِعُ[۲]
بِغُرٍّيَراهـا مَن يَراهـا بِسَمعِهِ　　وَيَدنوالَيهاذوالحِجىٰ وَهُوَشاسِعُ[۳]
يَوَدُّوِداداً اَنَّ اَعضاءَ جِسمِهِ　　اِذااُنشِدَتْ شَوقاً اِلَيهامَسامِعُ

من حجابهای شعر را از رخسارهٔ آن برگرفتم و آنرا از آشیانه اش بپرواز درآوردم درحالی که در گوشهٔ لانهٔ خود منزوی شده بود.

من این حجاب را فرو گرفتم با قصائد بسیار درخشانی که هرکس آنها را بشنود با شنیدنش حکم دیدن را می یابد. و خردمند خود را به آن نزدیک می نماید هرچند بسیار دور باشد.

و آرزو می‌کند ای کاش هنگامی که این قصائد خوانده می شود تمام اعضای بدنش گوش باشند (بجهت شوق شدیدی که به شنیدن این قصائد دارد.)

و باز از همان شاعر:

حَذّاءَ تَملاءُ كُلَّ اُذنٍ حِكمَةً　　وَبَلاغَةً وَتُدِرُّكُلَّ وَريدِ[۴]
كَالدُّرِوَالمَرجانِ اُلِّفَ نَظمُهُ　　بِالشَّذرِ فى عُنُقِ الفَتاةِ الرُّودِ[۵]

---

۱ ـ از قصیده‌ای است درمدح بودلف. دیوان، ٤ : ۵۹۰- م

۲ ـ حُرُّ الوَجه: قسمتی از چهره که درمقابل انسان قرار می‌گیرد، رخساره. بعضی گویند بمعنی «وَجنَة» می باشد، یعنی گونه. از این کلمه است: لَطَمَ حُرَّوَجهِهِ. و درنسخ دیوان چاپ شده شاعر بجای (وکرِه) (فِکرِه) آمده است. اَلواقع، ضد: الطائر، ضمیر متعلّق است به شاعر در بیت ماقبل که گوید:

فَكَم شاعِرٍ قَدرامَني فَقَذَعتُهُ　　بِشِعرى فَاَمسىٰ وهُوَخَزيانُ ضارِعُ

۳ ـ بِغُرٍّ، متعلّق است به کشفت. یعنی برداشتم روبندهای شعر را از گونه اش در حالی‌که ارزنده‌ترین و عالیترین جای رخسار بود. و آنرا از آشیانه شاعر بپرواز در آوردم در حالی‌که پرنده‌ای ساکن و آرام بود، و در این فضا قدرت پرواز نداشت؛ با قصائدی که وصفش چنین و چنان بود. ش

۴ـ حَذّاء، به تشدید ذال، صفت است برای قصیده در بیت قبل. و آن بمعنی قافله ای است که مردم آنرا از جائی به جای دیگر نقل می دهند. و بمعنی چیز منقّحی که عیبی در آن نیست. الورید: رگی است درگردن، یعنی حبل الورید. و آن دو ورید است. و گفته اند «وَدَج» است یعنی رگی در گردن که هنگام غضب بر آمده می شود. و نیز گفته اند رگی است کنار گردن. و «تُدِرُّ كُلَّ وَريدِ» یعنی از تأثیر آن قصائد رگ گردن پر از خون می شود، همچون پستان که پر از شیر می‌گردد و از آن لبریز می شود. و در حدیث شمائل آمده است که: بَينَ عَينَيهِ عِرقٌ يُدِرُّهُ الغَضَبُ. ش

۵ ـ اَلشَّذر: قطعات طلائی که از معدن بر می دارند و ناگداخته است. و نیز مرواریدهای ریز را گویند، و مهرهٔ سفته‌ای است که در میان دو رشته ازجواهر قرار می‌گیرد، و نظم، یعنی مرتب کردن دانه های جواهر در گردنبند. اَلرُّود، به ضم راء، اصل این کلمه به همزه است: (رؤد) و آن بمعنی دختر جوان و زیبا و لطیف اندام است. از فعل «رَؤُدَ الغُصنُ» گرفته شده است. کأنّه اندامهایش بسی نرم وظریف است.

معنی بیت: نظم کلام او مانند نظم درّ ومرجان است وقتی که درگردن زنان لطیف اندام وزیبارو باشد. ش

کشَقیقَةِ البُردِ المُنَمنَمِ وَشیُهُ فِی أَرضِ مَهرَةَ أَو بِلادِ تَزیدِ[1]
یُعطِی بِهَا البُشرَی الکریمُ وَیَرتَدی بِردائِهافِی المَحفِلِ المَشهُودِ
بُشرَی الغَنیّ أَبی البَناتِ.تَتابَعَتْ بُشَراءُهُ بِالفارِسِ المَولُودِ[2]

۱ ـ قصائد او مانند کاروانی است که مردم آنرا از جائی به جای دیگر نقل می دهند. این قصائد هرگوشی را از حکمت و بلاغت لبریز می نماید، و هررگی را از تأثیر خود پرخون می سازد.

۲ ـ همانند دُرّ و مرجانی است که رشته آن با قطعات طلا در گردن دختر جوان وزیبا روئی منظم شده است.

۳ ـ شبیه برد یمانی است که نقش و نگارهای آن در سرزمین مَهَرة یا در بلاد تزید آراسته شده است.

٤ ـ مرد کریم به این قصائد مژده پاداش می دهد و درمحافل عمومی به لباس فاخر این قصائد ملبس و مزیّن می شود.

۵ ـ بشارت او بشارت ثروت است، مانند بشارت به پدری‌که دارای‌چند دختر متوالی است و به او مژده مولود پسری می دهند؛ پسری که درآینده سوارکاری بزرگ می شود[3].

و دو بیت زیر نیز از اوست:

جاءَتک مِن نَظمِ اللِّسانِ قِلادةٌ سِمطانِ فیه اللُّؤلُؤُ المَکنُونُ
أَحذاکَها صَنَعُ الضَّمیرِ یَمُدُّهُ جَفرٌ إِذ انضَبَ الکَلامُ مَعینُ[4]

۱ ـ گردنبندی از نظم زبان تقدیم تو گردیده است که دو رده از مروارید‌های درشت و چیده شده دارد.

۲ ـ این گردنبند ساخت دل است و آنرا کسی به تو هدیه نموده که وقتی سرچشمه های کلام خشک می شود چاه پرآب و گوارائی او را مدد می‌کند.

---

۱ ـ شَقیقةُ الشیئ وشَقیقُ الشیئ، یعنی مماثل و همانند آن البرد: نوعی جامه است،نَمْنَم. الثَّوبَ ووَشاهُ وَشیاً: جامه را با نقش و نگار و با زینتها مزیّن کرد. «المَهَرة» به فتح میم، و «تزید» نام قبیله ای است از عرب یمن ازقبیلهٔ قُضاعَة که شتران مَهریة وبردهای با خطوط قرمز به آنها منسوب است. گفته‌اند: مَهرَة بن حیدان بن عمرو بن الحاف بن قضاعة، و شترهای مهاری به او نسبت داده می شود. و گفته‌اند: تزید بن الحاف بن القضاعة، و بردهای تزیدی به او منسوب است. و درقاموس اشتباه کرده است که گفته است: تزید بن حلوان، چنانکه اشتباه کرده است کسی که گفته است: ابن حیدان، و او عموی مَهرَة است نه برادر او. ش

۲ ـ دیوان، ۱ : ۳۹۷ـ م

۳ ـ یعنی پاداش مرد کریم به شاعر این مقدار لذّتبخش است.

۴ ـ أحذاکَها، یعنی این گردنبند را به تو داده است. ألجَفر: یعنی چاه. ألصَّنَع، به فتح صاد و نون و به کسر نون، یعنی کسی که در کارش استاد است. ش ـ دیوان، ۳ : ۳۲۹ـ م

شاعر در اینجا لفظ «صَنَع» رااز گفتار«ابوحیّه» گرفته است که گوید: صَنَعُ اللِّسانِ بِهِنَّ لااَتَنَحَّلُ. و این کلمه را که «ابوحیّة» دربیت خود به «لسان» اضافه کرده ابوتمام به «ضمیر» نقل داده است.

حَسّان هم زبان را «صَنَع» نامیده و چنین گفته است:

اَهدیٰ لَـهُم مِدَحـاً قَلبٌ مُوٰازِرُهُ فیـمااَحَبَّ لِسانٌ حائِکٌ صَنَعُ

قلب من مدایحی را به آنها اهدا کرده است؛ قلبی که پشتیبانی می‌کند آنرا زبانی نافذ و استاد، در هر موضوعی که ممدوح دوست داشته باشد.

و ابوتَمّام گوید:

اِلَیکَ اَرَحْنا عازِبَ الشِّعرِ بَعدَما تَمَهَّلَ فی رَوضِ المَعانی العَجائِبِ[1]
غَرائبُ لاقَتْ فِی فِنائِکَ اُنْسَها مِنَ المَجدِ فَهیَ الآنَ غَیرُ غَرائِبِ
وَلَوکانَ یَفنیَ الشِّعرُ اَفناهُ ماقَرَتْ[2] حِیاضُکَ مِنه فِی السِّنینِ الذَّواهِبِ
وَلٰکِنَّهُ صَوبُ العُقولِ اِذَاانْجَلَتْ سَحائِبُ مِنه اَعقَبَتْ بِسَحائِبِ

۱ ـ ما آن اشعاری که از افق عادی دور بودند و معانی عالی داشتند به پیشگاه تو روانه ساختیم درحالی که مطالب جالب آن در مرغزارهای معانی با تأنّی وتأمّل حرکت می‌کردند[3].

۲ ـ اینها اشعاری غریب و نامأنوس بودند که در پیشگاه‌مجدو شرافت تو انس خود را باز یافتند و اکنون غریب ونامأنوس نیستند.

۳ ـ اگر قرار بود که شعر تمام شود آنچه را حوضهای احسان تو در ظرف سالهای گذشته جمع کرده است شعر را به اتمام می رسانید.

٤ ـ لکن باران عقلها وقتی راهش باز می شود و ابرهائی کنار می روند ابرهای دیگری را بدنبال می آورند[4].

---

۱ ـ اَلعازِب، در میان چهار پایانی که به چرا مشغولند آن حیوان که چراگاهش دور است عازِب نامیده می شود، و تنها شب بسوی جایگاه خود مأوی می‌گیرد. عازِب در اصل بمعنی علف و گیاهی است که در مکان دوردست قرار گرفته است. سپس حیوانی که در آنجا چریده عازب نامیده شده است. اَراحَ الاَنعامَ وَالمَواشِیَ، یعنی چهار پایان را پس از چرانیدن، ابتدای شب بجانب آسایشگاه برگردانید. دراین بیت می خواهد بگوید که او شعری را به ممدوح اهدا کرده است که معانی آن را اهدافی است بس والا که جز شعرای استاد به نظیر آن راه نمی یابند. تَمَهَّلَ یعنی مکث نمود و تأنّی کرد. گوئی شعرش نمی خواسته است خود را از باغ معانی جدا کند و بجانب ممدوحان دیگر رود زیرا برای خود فرد شایسته ای را نمی یافته است. ش ـ دیوان، ۱ : ۲۱۳ـ م

۲ ـ قَرَتْ، یعنی جمع کرده است. ش

۳ ـ یعنی: معانی اشعار گرچه بسیار دور دست بودند ولی ما آنها را مهار کرده و به جای خود برگرداندیم.

۴ ـ یعنی: اگر نیروی شعر من تمام می شد احسانهای گذشته تو هم که در مقابل اشعار من بود تمام می‌گشت. امّا اشعار من چون ساخت عقلهاست همانند ریزش باران است. که چون ابری کنار می رود و هوا صاف می شود ابر دیگری در پی آن می آید.

و از بحتری است:

أَلستُ المُوالی فیکَ نَظمَ قَصائِدٍ هِیَ الأَنجُمُ اقْتادَتْ مَعَ اللَّیلِ أَنجُما

ثَنـاءٌ کَأَنَّ الرَّوضَ مِنهُ مُنَوَّراً ضُحیً وَکَأَنَّ الوَشیَ مِنهُ مُنَمنَما[1]

آیا من نظم قصائد را درمدح تو پیجوئی نکردم؟ قصائدی همانند ستارگانی که ستارگان دیگری را درشب رهبری کرده‌اند و بجانب خود کشانده‌اند؟

این قصائد مدایحی است که گوئی باغها و سبزه‌زارها از آن گلها و شکوفه‌ها می آورند در آن، هنگام که خورشید طالع می شود، و گوئی جامه‌های زیبا از آن منقّش و مزیّن می‌گردند.

وهم او گوید:

أَحْسِنْ أَباحَسَنٍ بِالشِّعرِ إِذجَعَلَتْ عَلَیکَ أَنجُمُهُ بِالمَدحِ تَنتَشِرُ

فَقَد أَتَتْکَ القَوافی غِبَّ فائِدَةٍ کَما تَفَتَّحَ غِبَّ الوابِلِ الزَّهَرُ[2]

۱ ـ احسان کن به ابا حسن بواسطهٔ آن شعر. زیرا بجهت این مدح گلها و شکوفه‌های شعر شروع به باز شدن و انتشار کرده‌اند.

۲ ـ قافیه‌های این شعر هرمعنای دوردستی را بنزد تو آورده‌است همان گونه که در پایان باران سیل آسا شکوفه‌ها و گلها باز می شوند.

و نیز از این شاعر است:

إِلیکَ القَوافی نازِعاتٌ قَواصِدٌ یُسَیَّرُصاحی وَشْیُها ویُنَمْنَمُ[3]

ومُشرِقَةٌ فِی النَّظمِ غُرٌّ یَزِینُها بَهاءٌ وَحُسناً أَنَّها لَکَ تُنظَمُ[4]

۱ ـ قافیه‌های شعر بجانب تو می آیند؛ قافیه‌هائی که غریب‌اند و درعین حال بدون رنج و بدون مکث و با سهولت آورده شده‌است. زیب و زیور آنها آشکار و چشمگیر و همچون بُردهای یمانی پرنقش و نگار است.

۲ ـ این قافیه‌ها که درنظم تجلّی و اشراق کرده‌است بسی روشن وزیباست. زیب و زیور این

---

۱ ـ (مِنه) خبر است برای «کأنَّ» و «مُنَوَّراً» حال است از ضمیری که در متعلّق آن است. و همین طور در «کأنَّ الوَشیَ» ح . ن. بنابراین «ضُحیً» ظرف می شود متعلّق به «مُنَوَّر». و مُنَوِّر اسم فاعل است بمعنی خارج کننده نَور. و نَور به فتح نون یعنی: شکوفه. ش ـ از قصیده‌ای است درمدح فتح بن خاقان. دیوان، ۳ : ۹۸۳ـم

۲ ـ از قصیده‌ای است در مدح علی بن مرّارمنی . دیوان، ۲ : ۲۵۸ـ م

۳ ـ یُسَیَّرُ، یعنی مانند نقش و نگار سِیَراء تنظیم می شود. و سِیَراء، به کسر سین و فتح یاء، نوعی از پارچه‌های بُردیمانی است که در آن خطوط زردرنگی است از حریر. بمعنی طلای خالص نیز آمده است. ش

۴ ـ در نسخه‌ای بجای یَزِینُها، یَزِیدها ضبط است. ش ـ این دو بیت از قصیده‌ای است در مدح فتح بن خاقان. دیوان، ۲ : ۱۹۳۱ـم

قوافی از جهت حسن و لطافت آن است که بجهت تونظم و ترتیب یافته است.

و در جای دیگر گوید:

بِمَنقُوشَةٍ نَقشَ الدَّنانیرِ یُنتَقیٰ　　لَهَاالَّفظُ مُختارًا کَمایُنتَقَی التِّبرُ[۱]

من ممدوح خود را به اشعاری مدح کردم که مانند نقش دینارهای طلا منقّش است، و برای آن اشعار هم الفاظ پاک و برگزیده‌ای را انتخاب نمودم، همان‌طور که ریزه‌های طلا را انتخاب می‌کنند.

وابیات زیر نیز متعلّق به اوست:

اَیَذهَبُ هٰذَا الدَّهرُلَم یَرمَوضِعی　　وَلَم یَدرِ مامِقدارُ حَلّی ولاعَقدی؟

وَیَکسِدُ مِثلی وَهُوَتاجِرُ سُؤدَدٍ　　یَبیعُ ثَمیناتِ المَکارِمِ وَالمَجدِ

سَوائِرُ شِعرٍ جامِعٍ بَدَدَ[۲] العُلیٰ　　تَعَلَّقنَ مَن قَبلی وَاَتعَبنَ مَن بَعدی

یُقَدِّرُ فیهاصانِعٌ مُتَعَمِّلٌ　　لِاِحکامِهاتَقدیرَ داودَ فِی السَّردِ[۳]

۱ - آیا این روزگار می‌گذرد درحالی که مقام و موقعیّت مرا ندیده و ندانسته است که قدر و منزلت من درحلّ و عقد امور چیست؟ ۲- آیا او مانند مرااز رونق می اندازد؛ کسی که تاجر سروری و بزرگی است ومکارم گرانبها و مجد و بزرگواری را خریداری می‌کند؟ ۳- اشعار من درهمه جا دست بدست می‌گردد، وجامع مطالبی است که از علوّو بزرگی منشعب شده‌است.

آری اشعار من به شعر شاعران پیش از من کاملاً پیوند یافته، وشعرای بعد از مرا بزحمت انداخته است (چون هرچه می‌کوشند نمی‌توانند مانند شعر من بسازند) ٤ - در تحکیم این اشعار استادی زبردست کار کرده، ودقّت نموده‌است؛ همان دقّتی که داود در ساخت زره بکار می برد.

و باز از گفته های اوست:

---

۱ - از قصیده‌ای است در مدح ابوعامر خضربنَ‌احمد.دیوان، ۲ : ۸۷۵- م

۲ - معنی اصلی ماده «بَدَد» مفارقت است، گفته می شود: جاءت الخیل بَدَداً بَدَداً (به فتح اوّل و دوم، و تلفظ های دیگر هم دارد). یعنی سواران بصورت پراکنده آمدند، و بَدِدَ بَدَداً (مانند فَرِحَ فَرَحاً) و تَبَدَّدُوا، یعنی متفرق شدند. البُدَّة (به ضم باء) بمعنی قسمتی از چیز و اینکه گفته‌اند بمعنی کسر هم آمده است اشتباه است. لکن در دعا چنین نقل شده که: وَاقتُلهُم بَدِداً (به کسر) و تفسیر شده است به «حَصَص» و این کلمه بمعنی پراکندگان است. مقصود بیت این است که: شعر من جامع مطالبی استّ که از علوّ و بزرگی منشعب می شوند. اَلبُدَّة «به ضم باء» بمعنی: غایت و جمع آن «بُدَد» است. و ممکن است در بیت مورد بحث همین معنی مراد باشد، امّا آن تفرقی که با جمع مناسبت دارد. این کلمه را من در چاپ اوّل به تبعیّت از اصلی که در اختیار داشتم به کسر اوّل و فتح دوم ضبط کرده‌ام. ولی استاد در حاشیهٔ نسخهٔ درس خود مقابل این کلمه نوشته است: البدد یعنی چیزی که ممکن است به آن دست یافت. و اصل «بدد و بُدّة» بمعنی طاقت است. گفته می شود: مالَهُ بِهِ بُدٌّ. اهـ و این معنی بنظر من معنائی غیر ظاهر است. ش

۳ - از قصیده‌ای است در مدح ابن ثوّابه. دیوان بحتری، ۲ : ۷٤۷-م

لِلّٰهِ یَسْهَرُ فی مَدیحکَ لَیلَهُ مُتَمَلمِلاً وتَنامُ دونَ ثَوابِه
یَقظانُ[1] یَنتَحِلُ الکَلامَ کأنّهُ جَیشٌ لَدَیهِ یُریدُاَن یُلقیٰ بِه
فَاَتیٰ بِهِ کَالسَّیفِ رَقرَقَ صَیقلٌ مابَینَ قائِمِ سِنخِهِ وذُبابِه[2]

۱ ـ خدا را، او در ساختن مدیحه تو شب را تاصبح بیدار می ماند و با ناراحتی تمام پهلو بپهلو می شود در حالی که تو می خوابی و پاداشی به او نمی دهی.

۲ ـ او بیدار است و کلام خود را منتسب به تو می‌کند؛ کلامی که گوئی سپاهی است در برابر او و مایل است جان خود را به او بذل کند.

۳ ـ او مدیحه تو را همچون شمشیری ساخته است که صیقل دهندهٔ آن از قبضه تا نوک تیزش را بتمام و کمال صاف و درخشان کرده است.

و از نمونه های کم‌نظیر که شاعر در وصف بلاغت سروده ابیات زیر است:

فی نظامٍ مِنَ البَلاغَةِ ماشَکْ[3] کَ امرُءٌ اَنَّهُ نِظامُ فَریدِ
وبَدیعٍ کَأنَّهُ الزَّهرالضا[4] حِکُ فی رَونَقِ الرَّبیعِ الجَدیدِ
مُشرِقٌ فی جَوانِبِ السَّمعِ مایُخ لِفُهُ عَودُهُ عَلَی المُستَعیدِ
حُجَجٌ تُخرِسُ الاَلَدَّ بِاَلفا ظِ فُرادیٰ کَالجَوهَرِ المَعدُودِ
ومَعانٍ لَوفَصَّلَتْهَا القَوافی هَجَّنَتْ شِعرَ جَروَلٍ ولَبیدِ
حُزْنَ مُستَعمَلَ الکَلامِ اختیاراً وتَجَنَّبْنَ ظُلمَةَ التَّعقیدِ
وَرَکِبْنَ اللَّفظَ القَریبَ فَاَدْرَکْ نَ بِهِ غایَةَ المُرادِ البَعیدِ
کَالعَذاریٰ غَدَوفی الحُلَلِ الصُّفْ رِاذا رُحْنَ فی الخُطوطِ السُّودِ

۱ ـ اشعار من از جهت بلاغت دارای نظمی است که هیچ کس شک نکرده است که این نظم یگانه و بینظیر باشد.

۲ ـ نظمی است بدیع. گوئی شکوفه خندان است در بحبوبهٔ بهارنو.

---

۱ ـ در چاپ المنار [یقظانَ] به فتح نون آمده است.

۲ ـ رَقْرَقَ الماءُ: آب را بحالت رقیق از بالا فرو ریخت. اَلصَّیقِل: کسی که شمشیر را صیقل و جلا می دهد. سِنخُ السَّیف والسِّکین (به کسر سین) یعنی: دنبالهٔ شمشیر یا کارد و امثال آن که داخل در قبضه می شود. ذُبابُ السَّیف: حدّ و تیزی شمشیر که با آن حریف را می زنند. شاعر می خواهد بگوید که: صیقل دهندهٔ این مدایح اشعار خود راتمام و کمال جلا داده طوری که آنها را از عیب و تعقید کاملاً پاک ساخته، همانند شمشیری است، صیقل زده که از فرط درخشندگی و شفافیت گوئی آب در روی آن جریان دارد. ش ـ این ابیات از اشعاری است که در آن شاعر اسماعیل بن شهاب را عتاب می نماید. دیوان بُحتری، ۱ : ۸۸ ـ م

۳ و ۴ ـ کاف دوم از فعل: شکّ، در مصراع اوّل از بیت اوّل، و حرف حاء و کاف در مصراع اوّل از بیت دوم و همچنین حرف ظاء در مصراع اوّل از بیت چهارم، از جهت وزن متعلّق به مصراع دوم است.

۳ ـ اشعار من (هنگام خواندن) در گرداگرد گوش شنونده می درخشد و نور می پاشد، و در تکرارش از هیچ شنونده‌ای مخالفت ابراز نمی شود[۱].

٤ ـ اشعار من دلایل محکمی است که دشمن سرسخت را با الفاظی که چون گوهرهای دانه دانه است لال می‌کند.

۵ ـ دارای معانی است که اگر قوافی آنهارااز هم بازکند شعرجرول و لبید رامعیوب و زشت می‌سازند.

٦ ـ این قوافی کلامهای گزیده ومنتخب دیگرشاعران را که بکار برده اند درخود جمع کرده و از تاریکی تعقید خود را بدور داشته است.

۷ ـ و برمرکبِ لفظِ نزدیک به ذهن سوار شده و بوسیلۀ آن به آخرین نقطۀ مطلوب رسیده است.

۸ ـ این اشعار مانند دوشیزگانی هستند که بامدادان درجامه های حریر زربافته ظاهر شوند، وچون شب فرا رسد درجامه های سیاه شب جلوه گری کنند.

* * *

مقصود ما از ذکر این ابیات آن بود که دربحث اعجاز از آنها کمکی گرفته باشیم تا اگرکسی خود را به غفلت و گمراهی وا دارد، وناسنجیده وارد مطالب شود، و خیال کند اعجاز درطعم حروف است، ودر سالم بودن حروف از اموری است که برزبان سنگین آید چنین کسی با اندیشه در این ابیات بنگرد، وبه باطل بودن عقیده خود آگاه شود، وزشتی خطای خود را بفهمد. زیرا آشکارا می بیند که سخنان طرفداران این عقیده سخنانی نیست که به عقل راست آید، و توصیفاتشان بهیچ حال طوری نیست که بتواند فکر وراه او را اصلاح کند. چون برهر عاقلی روشن است که دربیت تمیم[۲] پیمودن کوههای صعب‌العبور شعر از آن جهت نیست که الفاظ شاعر از حروفی که برزبان سنگین است سالم مانده است.

همچنین عدیّ که شعر ساختن خود را به اندازه گرفتن نیزه ساز در ساختن نیزه تعبیر کرده[۳]، و

---

۱ ـ درمیان شعرا رسم چنین بوده که چون درمحفلی بیت یا قصیده‌ای از شاعر جالب بود، و مورد ستایش قرار می‌گرفت حاضران تحسین می‌کردند، و با جملۀ: اَعِدْ، اَعِدْ (یعنی کلام خود را تکرار کن) تقاضا می نمودند که شاعر بیت یا قصیدۀ خود را تکرار کند. مصراع دوم این بیت اشاره به همین رسم است. عَود، یعنی تکرار، و مستعید، یعنی کسی که تقاضای اعاده کلام را از گوینده می‌کند. ابیات مذکور از قصیده‌ای است درمدح محمد بن عبدالملک زیّات. دیوان، ۱ : ٦۳٦-م

۲ ـ بیت تمیم بن مقبل، ص ۳۹۱ کتاب و ابتدای همین مبحث چنین است:

وَ اَکـثَرَ بَیـتًا سائِـراً ضُرِبَتْ لَهُ   حُزونُ جِبالِ الشّعرِ حتی تَـیَسَّرا

ترجمه و شرح آن در ابتدای همین مبحث آمده است.

۳ ـ دو بیت عدیّ بن رقاع، ص ۳۹۲، سطر ٤ و ۵ که ترجمه و شرح آن ابتدای همین فصل آمده است:

وقَصـیـدةٍ قَدبِـتُّ اَجـمَعُ بَـینَـها   حـتـی اُقَوِّمَ مَـیـلَـهـا و سِـنـادَها

به دقّت نظر کسی که کارش اندازه گیری و راست کردن نیزه است تشبیه نموده بلحاظ سلامت حروف از اموری که برزبان سنگین آید نیست. و نیز بشّار که نور چشم را که در طرف نفوذ کرده، و تا اعماق قلبش راه یافته است تعبیر به غوّاص نموده[۱]، و تعبیر او ازشعر به مرواریدی که درطلب آن شب را تاصبح نخوابیده[۲]، و آنجا که ابوتمّام عقول را تشبیه می‌کند به ریزش پی در پی باران وقتی که ابرهائی کنار می روند و ابرهای دیگری بدنبال می آیند[۳]، و دربیت دیگرش که نظم اشعار خود را به گردنبندی تشبیه می‌کند که با درّ و مرجان و ریزه‌های طلا نظم یافته است[۴]، و بحتری که دقّت سخنش را در اشعار همانند داود که درساخت زره آهنین هنر و صنعت بکار می برد معرّفی می‌کند هیچ‌یک از این تشبیهات و تعبیرات بلحاظ سالم بودن حروف از اموری که برزبان سنگین آید نیست. ومحال است چنین باشد،زیرا تمام این معانی تعبیرهائی است از موضوعهائی که بوسیلهٔ عقل ادراک می‌گردد، و بوسیلهٔ اندیشه استنباط می شود، و راه و طریق درتمیز اموری که برزبان سنگین آید از اموری که برزبان‌سنگین‌نمی آید عقل و اندیشه نیست بلکه طریق به این مطلب تنها حسّ است.

امّا تصوّر این عدّه مصیبتی بزرگ شده‌است. و کسانی که می خواهند با عجله و شتاب در این راه قدم بردارند از فرط محبّت به این عقیده‌به هرموضوعی گوش فرا می دهند و آنرا می پذیرند. حتّی اگرکسی بگوید باقلا گرم است و حارّ، وچنین وانمود کند که می خواهد عقیده آنها را تقویت نماید فوراً چهره هاشان را متوجّه او می نمایند، وگوشهاشان را دراختیار او می گذارند. اگر این مصیبت بزرگ نشده بود بهتر آن بود که این عقیدهٔ باطل را کنار بزنیم، وخود رابه بحث در آن مشغول‌نسازیم. زیرا این حرفی است که اصلاً هیچ طرف آن به راه صحیحی نمی پیوندد.

ولی چرا این موضوع را دنبال می‌کنیم؟ زیرا اوّلین مسأله ای است که به معجز بودن قرآن منتهی می‌گردد نه آنکه موضوعی است که قرآن بلحاظ آن قرآن است وکلام خدای عزّوجلّ، چه این

---

۱ ـ بشّار چنین گفته است:

وغاصَ ضیاءُ العینِ لِلعلمِ رافِداً ... لِقلبٍ إذا ما ضَیَّعَ النّاسُ حَصَّلا

سطر ۱۰، ص ۳۹۲ کتاب، ترجمهٔ آن گذشت.

۲ ـ اشاره به این بیت بشّار است:

لِلّهِ ماراحَ فی جَوانِحِهِ ... مِن لؤلؤٍ لایَنامُ عن طَلَبِه

سطر ۱۴،ص ۳۹۲ کتاب.

۳. وَلٰکِنَّهُ صَوبُ العقولِ إذا انجَلَتْ ... سَحائِبُ مِنه اَعْقَبَتْ بِسَحائِبِ

سطر آخر،ص ۳۹۶ کتاب.

۴ـ کَالدُّرِّو المَرجانِ اُلِّفَ نَظْمُهُ ... بِالشَّذرِ فی عُنُقِ الفَتاةِ الرُّودِ

سطر ۷،ص ۳۹۴ کتاب. ترجمه و شرح این ابیات در همین فصل آمده است.

کتاب با این نظمی که براساس آن پی ریزی شده درهر حال قرآن و کلام خدای عزّوجلّ است. و معلوم است که نظم این کتاب ازباب طعم و مزه حروف و سلامت حروف از تعقید لفظی نیست. بعلاوه، عقلا بالاتفاق گویند: آن وصفی که قرآن بجهت آن به سرحدّی رسیده است که بشر از نیل به آن عاجز است آن وصف همان فصاحت و بلاغت است. وماهیچ خردمندی را ندیده‌ایم که قرآن را فصیح یا بلیغ معرّفی کند بجهت اینکه درحروفش چیزی نیست که برزبان گران آید. زیرا اگر چنین ادّعائی صحیح بود لازم می آمد که بسیاری ازسخنان بیهوده و باطل ومقدار زیادی اشعار پست و بی ارزش هم که تلفّظ حروف آنها برزبان آسان است فصیح باشند.

وعجیبتر آنکه، اگر کسی حرکات اعراب را منظور قرار دهد، و به جای هرضمّه و کسره‌ای فتحه‌ای بگذارد، «والحمدلله» را با فتح دال ولام وها بگوید و درتمام قرآن برهمین قیاس عمل شود لازم می آید آن وصفی را که قرآن بلحاظ آن معجز است از آن سلب نکند. بلکه بایستی در آن اضافه کند. زیرا فتحه چنانکه پوشیده نیست اخفّ است از ضمّه و کسره. اگر کسی بگوید که این امر معنی قرآن را تغییر می دهد، گوئیم: اگر معنی معجز و علّت معجز بودن قرآن آسانی و سهولت لفظ آن است پس بایستی با تغییر دادن معنی بازهم قرآن معجز باشد. زیرا اگر این وصف (که به لفظ قرآن اختصاص می یابد نه به معنای آن)معجز باشد محال خواهد شد که با قیام این وصف در قرآن از معجز بودن آن خارج شود.

* * *

این مسأله را کنار بگذار و فرض کن هیچ یک از این مطالب که گفتیم لازم نیاید. ولی در دلالت بربطلان ادّعای مذکور و کمیِ تشخیص قائل آن همین بس که این ادّعا اقتضایش آن است که کنایه و استعاره وتمثیل و مجاز و ایجاز، همه را باطل اعلام کنیم، وتمام این مطالب را دور بریزیم. درحالی که این مباحث محورهائی است که بلاغت حول آنها می‌گردد، و ستونهائی است که فصاحت برآنها تکیه می‌کند، و مطلوبهائی است که سخندانهای نیک آنها را از دست یکدیگر می گیرند، و اینها درحکم میدانهای مسابقه‌ای است که در آن اسبهای نیکو و اصیل آزمایش می شوند، و همچون مسابقه تیراندازی است که در آن بازوان قوی شناخته می شوند، و همین موضوعات است که بلغا با بکاربردن آنها شهرت یافته و علما به درجات بلند رسیده‌اند، و دربارهٔ این موضوعات کتابها نوشته اند، و همّتها را در این راه بکار انداخته، وذوقها را درآن صرف کرده‌اند، تا جائی که بحث در این موضوعات بتنهائی شاخه‌ای از رشته های علم شده، و صناعتی جداگانه گردیده است. وهراهل فنّی هم که دربحث اعجاز قرآن وارد شده و دربارهٔ آن سخن گفته است این مباحث را یاد نموده و آنها را ستونها وپایه هائی معرّفی کرده است که فضل و مزیّت در آنها پدید

می آید، خصوصاً استعاره و ایجاز[1]. زیرا اهل فنّ را می بینید که همیشه این دو مبحث را عنوان مطالب تحقیقی خود قرار می دهند، و اوّلین موضوعی است که در آن وارد می شوند، و آیات زیر را هم از کلام خدای عزّوجلّ بعنوان نمونه های استعاره ذکر می‌کنند:

وَاشتَعَلَ الرّأسُ شَیبا[2]. وأُشرِبوا فی قُلوبِهِمُ العِجلَ[3]،وآیَةٌ لَهُمُ اللَّیلُ نَسلَخُ مِنهُ النَّهارَ[4]،فاصدَعْ بِما تُؤمَر[5] فَلَمّا استَیأَسُوا مِنهُ خَلَصُوا نَجِیّاً[6]، حَتّی تَضَعَ الحَربُ اَوزارَها[7]. فَمارَبِحَتْ تِجارَتُهُم[8].

و از نمونه های ایجاز آیات شریفهٔ زیر را عنوان می‌کنند:

واِمّا تَخافَنَّ مِن قَومٍ خیانَةً فَانبَذْ اِلَیهِم عَلی سَواءٍ[9] ولایُنَبِّئُکَ مِثلُ خَبیرٍ[10]،فَشَرِّدْبِهِم مِن خَلفِهِم[11]

و می بینید که دانشمندان این رشته همه یکزبان می‌گویند که مجاز و ایجاز از ارکان اعجاز است.

وقتی مطلب از نظرتمام علمائی که در مزایای متعلّق به قرآن بحث و گفتگو کرده اند این چنین است شایسته آن است که انسان در امری که نفس را به غرور و غفلت می‌کشد فکر کند. و درنتیجه خیال می‌کند وصفی که قرآن بجهت آن معجز است همان سلامت حروف آن است از آنچه برزبان سنگین آید. آیا اظهار چنین جمله ای از کسی صحیح است؟ مسلّماً نه، مگر کسی که علیه تمام عقلا ادّعا کند، وبگوید که آنچه آنها گفته اند غلط بوده ودر آنچه اتّفاق کلمه دارند به خطا

---

۱ ـ توضیح ناشر: در نسخه‌ای مجاز آمده است. استاد گفته است نسخهٔ اوّل صحیح است و ظاهر همین ضبط است. ش

۲ ـ قسمتی از آیهٔ ۲ ـ سورهٔ مریم.

۳ ـ قسمتی از آیهٔ ۹۳ـ سورهٔ بقره.

۴ ـ قسمتی از آیهٔ ۳۷ ـ سورهٔ یس.

۵ ـ صدر آیهٔ ۹٤ ـ سورهٔ حجر.

٦ ـ صدر آیهٔ ۸۰ ـ سورهٔ یوسف.

۷ ـ بخشی از آیهٔ ٤ ـ سورهٔ محمد(ص).

۸ ـ بخشی از آیهٔ ١٦ ـ سورهٔ بقره.

۹ ـ صدر آیهٔ ۵۸ ـ سورهٔ انفال.

۱۰ ـ ذیل آیهٔ ١٤ ـ سورهٔ فاطر.

۱ ـ بخشی از آیهٔ ۵۷ ـ سورهٔ انفال.

صَدع، اصلا بمعنی شکاف است. و بمعنی جدا کردن و آشکار کردن و فرق نیز استعمال می شود. چه این معانی از لوازم معنی اصلی یعنی شکاف است. اوزارالحرب، یعنی سنگینی های جنگ که جنگ با آن وسایل بر پا می شود. مانند سلاح و اسب و استر. در باب آیهٔ ۵۸ـ سورهٔ انفال: اگر از خیانت بعض مشرکان که پیمان بسته اند ترسیدی پیمان آنها را بسوی خودشان رها کن و تو آنچنانکه آنها مکر و غدر می‌کنند مکر و غدر مکن. بلکه خود را در مقابله با آنها آزاد ومجاز بدان. و در باب آیهٔ ۵۷ همین سوره: تشرید بمعنی تفریق است با پراکندگی. یعنی بدون نظم و ترتیب.

یعنی ای رسول آنها و پیروانشان را که دشمنان اسلام اند متفرق ساز و درمیان آنها پراکندگی ایجاد کن. ش.

رفته اند. واگر دقّت کنیم می فهمیم که ادّعای چنین شَخصی صحیح نیست مگر اینکه بخواهد خود را چشم و گوش بسته درجهالت افکند، ویا بصورت یک فرد مسخره و وسیلهٔ خنده‌ای درآید، و خیال کند که مثلاً یکی از شؤون استعاره وایجاز آن است که چون داخل برکلام گردد بواسطهٔ آنها در حروف کلام سهولتی پدید می آید. از خدای متعال می خواهیم که ما را از خطا محفوظ دارد و دریافتن راه صحیح موفق فرماید.

* * *

ناگفته نماند که ما ابائی نداریم از اینکه طعم و مزه حروف و سلامت حروف از اموری که برزبان سنگین است داخل درعواملی باشد که فضیلت را ایجاب می‌کند، و از مسائلی باشد که امر اعجاز را تأکید می نماید. بلکه آنچه را ما انکار می‌کنیم و عقیده کسی را که بدان معتقد است نازیبا وخطا می شماریم آن است که تنها همین مطلب معجز دانسته شود، و آنرا دراعجاز اصل و اساس قراردهند، و به همان سخنان نامتناسبی که ما یادآور شدیم اعتقاد یابند.

و تعجّب و باز تعجّب از کسی که تمام فضیلت را در امری قرار می دهد که وقتی آن امر بصورت مفرد درمی آید هیچ گونه فضل و مزیّتی بلحاظ آن لازم نمی آید. وبهیچ وجه قابل اعتنا نمی شود. زیرا برهر عاقلی روشن است که سهولت الفاظ و سلامت آنها از دشواری تلفّظ مطلبی نیست که بحساب آید مگر وقتی که از این الفاظ کلامی تألیف شده‌باشد، و بعلاوه، آن کلام در نظمش و غرضی که از آن اراده شده‌است صحیح باشد. و معلوم است که اگر کسی الفاظی را مورد نظر قرار دهد، و آنها را جمع کند، وبی آنکه در آنها مقصود ومعنائی را رعایت نموده‌باشد از آنها کلامی ترتیب دهد هیچ صاحب عقلی را نخواهید یافت که سهولت الفاظ چنین کلامی را فضیلت حساب کند. زیرا الفاظ بلحاظ خودشان مقصود نمی باشند بلکه از آن جهت مقصود قرار می‌گیرند که دلیلهائی برمعناهائی گردند. بنابراین اگر امری که بلحاظ آن از الفاظ اراده می شود از میان برود، یا موضوعش در کلام مختلّ گردد به اوصافی که در خود الفاظ است اصلاً اعتنا و توجّه نخواهد شد، و سهولت و عدم سهولت در آن یکسان خواهد بود. و از همین جاست که می بینید علما مذمت می‌کنند کسی را که درطلب سجع و تجنیس خود را به مشقت می اندازد، و معنائی را تابع سجع می‌کند، و بجهت سجع و تجنیس به معنی کلام خلل وارد می سازد، و بلحاظ این دو درطریق استعاره هم بیراهه می رود، و درراههای صعب‌العبوری وارد می شود، و راه مجهولی را در پیش می‌گیرد، وکلامی مانند کلامی که ابوتمّام ساخته است می سازد:

سَیفُ الإمامِ الّذی سَمَّتْهُ هَیبَتُهُ   لَمّاتَخَرَّمَ اهل الاَرض مُختَرِما[1]

---

۱ ـ تَخَرَّمَهُم: إستأصَلَهُم: آنها را از ریشه برانداخت. ش

قَرَّتْ بِقُرّانَ عَنُ الدّیِنِ وَانشَتَرتْ   بِالاَ شتَرَینِ عیُونُ الشِرکِ فاصطَلَما [1]

۱ ـ این شمشیر پیشوائی است که وقتی اهل آن سرزمین را از ریشه برکند عظمت و شکوهش او را شکافنده و برنده نام نهاد.

۲ ـ چشم دین در آن ناحیه قران بسی شادمان شد ودیدگان شرک به وجود آن دو مرد یعنی مالک اشتر و پسرش ابراهیم دگرگون و منقلب گردید، وبنیان شرک فرو ریخت.

و گفتار دیگرش:

ذَهَبَتْ بِمَذْهَبِهِ السَّماحَةُ وَالتَوَتْ   فیه الظُّنونُ اَمَذهَبٌ اَم مُذهَبُ [2]

با روش کریمانه او سماحت و کرم از میان رفت و عقیده‌ها راجع به او درماندند که آیا این مذهب است یا وسواس است؟!

وخلاصه، مانند جمله هائی که گویندگان درقالب سجع می‌سازند. زیرا قابل تصوّر نیست که بواسطهٔ سجع و تجنیس و ازحیث این دوصنعت فضل و مزیّتی در کلام لازم آید، وکلام بواسطهٔ سجع و تجنیس با خالی بودن از معنی مورد اعتنا قرار گیرد. و اگر به تجنیس ابوتمام توجّه کنید که می‌گوید:اَمَذهَبٌ اَم مُذهَبُ: ضعف کلام را ادراک می‌کنید. ولی اگر دقّت نمائید درجملهٔ: «حَتّی نَجا مِن خَوفِه وَمانَجا» و بیت محدث که گفته است:

نـاظِراهُ فیما جَنیٰ ناظِراه   اَودَعانی اَمُتْ بِما اَوْدَعانی؟ [3]

آیا دوچشم او در آن گناه بزرگی که کرد ناظر آن گناه بودند یا آن دو چشم با ترک نمود نشان مرا می خواستند که من بمیرم؟

می فهمید که کلام لطیف و زیباست، وبهیچ حال شکّ نخواهید کرد که این موضوع بجهت امری که به لفظ برگردد نیست. بلکه بدان جهت است که می بینید درمثال اوّل معنی کلام ضعیف شده است و درمثال دوم قوی. بدین معنی که: ابوتمام بادوکلمهٔ: مَذهَب ومُذهَبُ فقط حروف مکرّری را به گوش شما رسانده است. و بلحاظ این حروف هیچ مطلبی را ادراک نمی‌کنید هر چند جستجو

---

۱ ـ وقتی که کلمهٔ «الاشتران» بکار می رود مقصود مالک بن حارث نخعی شاعر تابعی و پسرش ابراهیم است. قُرّان: نام جاهای متعددی است که نزدیکترین آنها قصبه‌ای است در آذربایجان.

اِصطَلَمهُ: او را از ریشه برکند. اهـ ح. ن. این دو بیت از قصیده‌ای است در مدح اسحاق بن ابراهیم.

۲ ـ بیت مذکور ازقصیده‌ای است در مدح حسن بن وهب. ش. دیوان، ۱ : ۱۲۹ـ م

۳ ـ این جناس را مصنف در این کتاب و در کتاب: اسرارالبلاغة، مستحسن می شمارد. عدّه‌ای آنرا در عداد جناسهای ضعیف آورده‌اند. لکن بایستی گفت که در بیت ماقبل آن جناس ضعیف می باشد، و همسایه را به گناه همسایه گرفته‌اند:

قُلتُ لِلقلبِ: ما دَهاک؟ اَجِبْنی   قالَ لی: بائعُ الفَرانی فرانی

بیت از ابوالفتح بستی است. دیوان: ۳۲۲ـ م

نمائید، جز آنکه گوینده را بصورت یک شاعر متکلّف نَشان داده است. ولی درمثال دیگر می بینید که شاعر یک لفظ را برای شما تکرار کرده است اما کأنّه شما را از مطلب باز می دارد درحالی که مطلب را به شما داده است، وایهام می‌کند که معنی اضافه ای برای شما نیاورده درحالی که مطلب اضافه ای را بصورت زیبائی بدست داده و حقّ آنرا هم خوب ایفا کرده است، و این تجنیس هم بخاطر همین نکته در کلام شاعر آمده است. وخصوصاً نمونه هائی از تجنیس که بطور کامل و وافی حقّش ادا شده است، مانند «نَجاونَجا» از نشانه های زینت شعر است.

* * *

البتّه بحث و گفتگو درامورى که سجع و تجنیس را زیبا می‌کند یا نازیبا طولانی است. ومقصود ما هم از ذکر این دوتوضیح و تفصیل آنها نبود بلکه منظور تأکید مطلبی بود که ما را به بحث در این موضوع کشانید. یعنی این مطلب که بگوئیم: محال است اعجاز تنها درسهولت لفظ و سلامت الفاظ از امری که برزبان سنگین است باشد.

حاصل کلام آنکه: ما در این دنیا هیچ خردمندی را ندیده ایم که نظم کلام و محاسن آنرا یعنی استعاره و کنایه وتمثیل و انواع مجاز و ایجاز را از میدان سخنوری کنار زند و خارج سازد، و از همه اینها روی بگرداند، وفضل و مزیّت کلام را تماماً در سلامت حروف از ثقالت بداند. و چگونه ممکن است و حال آنکه این ادّعا به گفتن سخنی سخیف و خروج بحث از دایرۀ عقل منتهی می شود، چنانکه روشن کردیم.

* * *

اینک وقت آن رسیده است که به بحث درمطلبی که بسیار بزرگتر و هدفی که بسیار مهمّتر است بازگردیم. بلکه مطلوب اصلی همان است، ومطالب دیگر وسائلی است برای نیل به آن هدف، و خلاصه، هدف از بحثهای گذشته همین است و غیر آن سببهائی است برای دست یافتن به این مطلب. و آن عبارت است از بیان عللی که بموجب آن لازم می آید امر تفاضل در نظم دارای قاعدۀ کلّی و عمومی شود، و به هدفهای عالیتری منتهی گردد، از خدای تعالی کمک و توفیق و هدایت در این راه را خواهانم.

پایان مبحث چهارم از فصل سی ونهم

خلاصۀ فصل چهلم

اسناد ومعنی خبر، صدق و کذب خبر

از صفحۀ ۴۰۳ تا ۴۱۵ کتاب دلائل الاعجاز

بایستی دانست که معانی کلمات معناهائی است که میان دوشی ء تصور می شود. اساس اوّلیه کلام، خبر است. و مسلّم است که هیچ خبری واقعیّت نمی یابد مگر آنکه مخبر به و مخبر عنهی داشته باشد، ولذا نمی شود فعلی را مقصود قرار دهیم بی آنکه آنرا به کلمه ای اسناد دهیم که در کلام یا ظاهراست یا مضمر. وقتی از ما پرسیده می شود: ما فَعَلَ زَیدٌ؟ و ماجواب می دهیم: خَرَجَ، محال است در ذهن شنونده از کلمۀ «خرج» معنائی حاصل شود بی آنکه ضمیر زید را در نیّت بگیرد. زیرا خبر معنائی است که متصوّر نیست مگر میان دوشی ء (مثبَت و مثبَتٌ لَه یا منفیّ ومنفیٌّ‌عنه). بهمین جهت ایجاب می‌کند تنها از مجموع یک فعل و یک اسم یا ازدو اسم مطلبی فهمیده شود.

موضوع دیگر آنکه: هرخبری لازم است مخبِری داشته باشد که خبر از او صادر شود، و خبر بایستی نسبت و ارتباطی به مخبِر داشته باشد تا موصوف به صدق شود اگر خبر صدق باشد، و موصوف به کذب گردد اگر خبر کذب باشد. این ارکان کلام معناهائی هستند که ما آنها را در ذهن خودمان ایجاد و در فکرمان جابجا می‌کنیم. و اهمّ آنها همان خبر است. زیرا خبر است که بصورتهای گوناگون متصوّر می شود، و صناعات عجیب و جالب در آن پدید می آید.

حقیقت معنی خبر: خبر صفت متعلّق به لفظ نیست چنانکه بعضی گمان کرده اند. و این که می‌گویند: مقصود از وصفی که برای لفظی می‌کنیم به این که لفظ خبری است که برای دلالت بروجود معنی یا عدم معنی وضع شده است درست نیست. اگر چنین بود لازم می آمد هیچ نوع شکّی از هیچ شنونده ای در مورد خبری که می شنود بوجود نیاید، و تنها وقتی مطلب مثبت یا منفی را به گوش شنونده برسانیم که به وجود خبری که اثبات کرده ایم یا به نفی خبری که نفی کرده ایم اطّلاع یافته باشد، و این سخنی است باطل. پس مدلول لفظ وجود معنی یا نفی معنی نیست بلکه حکم به وجود معنی یا نفی معنی است. و این همان حقیقت خبر است؛ جز آنکه‌وقتی این‌حکم حکمی است به وجود معنائی از چیزی یا درچیزی اثبات نامیده می شود، و اگر این حکم حکمی

است به‌سلب‌معنائی از چیزی نفی خوانده می شود.

دلیل دیگر در فساد رأی طرفداران لفظ: اگر معنی اثبات، داشتن دلالت بروجود معنی و اعلام آن به شنونده باشد ، و معنی نفی ، داشتن دلالت بر سلب معنی و اعلام آن به شنونده باشد ، حقّ آن است که وقتی کسی می‌گوید: زَیدٌ عالِمٌ، و دیگری می‌گوید: زَیدٌ لَیسَ بِعالِمٍ، جملهٔ اوّل دلالت بر وجود علم زید و جمله دوم دلالت برسلب علم از اوکند. وهنگامی که موحّد می‌گوید: اَلعالَمُ مُحدَثٌ، ومُلحد می‌گوید: اَلعالَمُ قَدیمٌ، گفتار موحد دلالت برحدوث عالم کند و گفتار مُلحد دلالت برقدیم بودن عالم. واین باطل است.

اگر بگویند باشنیدن: خَرَجَ زَیدٌ، اطّلاعی را حاصل می‌کنند که با آن اطّلاع درخروج زید شکّی نمی ماند، نتیجه این می شود که خبر همیشه مطابق مُخبَرٌ عنه باشد، و این رأی عقلا که گویند: خبر محتمل صدق و کذب است غلط باشد، و این جمله را هم که: علم به خبر متواتر تعلّق می یابد نه خبر واحد مردود شمارند.

حقیقت خبر از جهت صدق و کذب: دانشمندان گویند: کاذب کسی است که امر غیرثابت را تثبیت و امرغیر منفی را نفی کند. وقتی ما اصل وقاعده خودمان را ملاک قرار دهیم تفسیر جملهٔ بالا این می شود که کاذب حکم می‌کند به وجود در موردی که موجودی نیست، و حکم می‌کند به عدم در موردی که معدومی نیست، و این کلامی است استوار. واگر حقیقت خبردر صدق و کذب حقیقت واحدی نبود این تعریف هم معنی نداشت.

متعلّقات فعل درمعنی جزئی جمله تغییر می دهند

بایستی دانست که کلام بواسطهٔ ذکرمفعول از معنائی که قبل از ذکر مفعول داشت خارج می شود و به معنی دیگری در می آید. و هرکلمه در کلام اضافه شود ادراک می‌کنیم که معنی کلام غیر از آن است که قبلاً بوده‌است، و به همین جهت است که مجازات به فعل واحد جایز شده‌است چون فعل واحد درجملهٔ شرط‌بصورت‌مطلق می آیدو درجملهٔ جزای شرط همان فعل متعدّی به کلمه‌ای می شود، چنانکه خدای تعالی فرماید: اِن اَحْسَنتُم اَحْسَنتُم لاَنفُسِکُم، با علم به اینکه شرط بایستی غیر از جزا باشد. زیرا شرط سبب است و جزامسبّب، و اگر معنی در جملهٔ «اَحسَنتُم» دوم غیر از آن معنی « اَحْسَنتُم» اوّل نبود و در حکم فعل دوم محسوب نمی شد مسلّماً کلام آن گونه مطبوع و مطلوب نمی‌گشت.

این قاعـده در دوفعلی کـه هردو متـعدّی شده‌اند ولـی دومی به کلمه‌ای اضافـه از اوّلی متعدّی گردیده نیز جاری است. مانند: اِن اَتاکَ زَیدٌ اَتاکَ لِحاجَةٍ. این اصلی است بزرگ که گاه حسن و غرابت یک کلام تنها بـدان جهت است که گـوینده‌ٔ کلام خود را برمتعلّقات جملـه بنا نهاده‌است. مثال آن این بیت فرزدق است:

وماحَمَلَتْ اُمٌّ امرِیءٍ فی ضُلوعِها   اَعَقَّ مِنَ الـجـانی عَلَیـهـا هِـجـائیا

حمل نکرده است مادر هیچ انسانـی درمیان استخـوانهای پهلوی خویش فرزندی را برای هجو کردن من که منفورتر باشد از کسی که نسبت به مادرش جنایتکار است.

مسلّماً اگر کلمهٔ (هِجائیا) را حذف کـنـید معنی جمـله کوچکتریـن ربطـی به مقصود شاعر نخواهد داشت. زیـرا غرض شاعر تهـدید کسی است که مـی خواهد شاعر را هجو کند و آوردن (اُمّ) بصورت کنایـه برای آن است کـه شرّی را که از هجو کردن شاعـر پدید می آید بزرگ نمـاید. و براین قاعده است بیت زیاد اعجم:

واِنّـا ومـا تُـلـقـی لَـنـااِن هَـجَـوتَـنـا   لَکَالْـبَحـرِ مَهما یُلقَ فِی الـبَحـرِ یَغرَقُ

و بیت بَشّار:

کـأنَّ مُثارَ الـنَّـقـعِ فَـوقَ رُؤوسِنـا   وَاَسیـا فَـنـالـیَـلٌ تَـهـا وىٰ کَواکِبُه

پایان خلاصهٔ فصل چهلم

«فصل چهلم»

بیان علل تفاضل درنظم کلام ـ اسناد ومعنی‌خبر ـ صدق و کذب خبر.
بسم الله الرحمن الرحیم

اعتقاد من بـه تو خواننده این کتاب آن است که اگر در آن حقّ تأملّ و دقّت را کامل ادا کرده باشی، و چنانکـه شایستـه است آنرا مورد تـدبّر قرار داده بـاشی به دانشی دست یافتـه‌ای که هیچ شکّ و شبهه‌ای در آن راه نـدارد، وهیچ جای تردید و توقّفی در آن برای تو نمی‌ماند. و این مطلب را کاملاً فهمیده‌ای کـه نظم کلام همان منظور کردن‌مقاصد نحوی‌و احکام آن و فروق و وجوه و اشکال آن فیـما بین کلـمـات است.[1] و نیز این مطلب کـاملاً روشن شد که اگر مقـاصد نحوی و قواعد فیمابیـن کلمات را از میـان بردارید بطوری که در کـلمات هدف و منظوری تعقیب نشود، نه اجمالاً ونه تفضیلاً بایستـی گفت شما فقط کـلـماتی را که دریک بیت شـعر یا دریک قسمت از نثر به لفظ درآمده و پشت سرهم قـرار گرفتـه است بـرزبان جاری کـرده‌اید، و از ایـنکه بـرای بوجـود آمدن این کلـمات درمواضـعی که جهت آنـها تعییـن و وضع شده‌است موجـب ومقتضائی در کـار باشد خارج شده‌اید[2]، و دیگر مـتصوّر نـیست که دربـارهٔ کلمه‌ای از آن کلـمات گفته شـود: این کلمه بـه کلمهٔ مجاورش مرتبط و پیوسته است، و نسبت به آن درحکم سبب و علّت است.

من معتقدم که اگر تو در مطالب این کتاب خوب تدبّر کرده باشی حسن تصوّر تو نسبت به این مطالب قدم تو را دربـاب آنها ثابت کـرده و نفس تو را از آرامش واعتمـاد پرساخته اسـت، وترا از آن گمان وعقیـده که سابقاً داشتی، و زیاد شیفته آن بودی، و به آن مأنوس ومعتاد شده بودی بکلّی دور کـرده است. و ما امیـدواریم مطـالبی را که گـفته‌ایـم نـقش بردل خود سـاخته بـاشی و آنها را در نهانخانهٔ ضمیر خویش ثابت و استوار نموده، ومیان این مطالب ونفس خود الفتی برقرار کرده باشی. اگر موضوع همـین گـونه است کـه مـا فـکـر مـی‌کنیم امیـد می رود دربحث جدیـد که می‌خـواهیم شروع کـنیم بـه یاری خدای متعـال،با حسن نیّت تـو رو برو باشیم؛ بـا حسن نیّتی که ترا از ملالت و

---

۱ ـ مقصود از وجـوه سیماهای گوناگون کلام و مقصـود از فروق تعـبیرهای مختلف کلام است چـنانکه در فصول پیشین نیز آمده است.

۲ ـ یعنی برای وجود یافتن این کلمات در جمله موجب و مقتضائی در کار نخواهد بود.

انزجار برکنار دارد، و با رغبت صادقی که خستگی و کسالت را از تو دور سازد، و با نشاطی که رنج تفکّر و زحمت دقّت را برتو آسان کند. و خدای تعالی است که به احسان و کرمش عهده‌دار توفیق تو و توفیق ماست. اینک مطلب خود را شروع کرده می‌گوئیم:

* * *

وقتی ثابت شد که نظم کلام بدون شکّ همان تعقیب و منظور کردن مقاصد نحوی و قواعد آن فیمابین کلمات است از اینجا ثابت می شود کسی که جویای دلیل اعجاز از نظم قرآن است اگر اعجاز را در مقاصد نحوی و احکام و وجوه و اشکال کلام جستجو نکند، ونداند که منبع ومحلّ ومکان اعجاز همین مقاصد نحوی و قواعد آن است، و نداند که برای اعجاز وسیلهٔ استنباطی جز این راه نیست، و طریقی در بررسی اعجاز قرآن غیر از این طریق وجود ندارد چنین فرد نفس خویش را به طمعی کاذب مغرور ساخته و خود را به مطالبی فریبنده تسلیم کرده است. او اگر ابا دارد از اینکه اعجاز در دایرهٔ مقاصد نحوی باشد درحقیقت معجز بودن قرآن را که بجهت نظم آن می باشد ردّ کرده‌است، ولازم می آید که موضوع دیگری را در اثبات اعجاز عنوان کند، و خلاصه بایستی به اصحاب صرفه[۱] ملحق شود، یعنی اعجاز را از اصلش منکر گردد. این بیان محکمی است که هیچ کس آنرا ردّ نمی‌کند مگر آنکه معاند باشد؛ معاندی که رجوع از فکر باطلی را که به آن معتقد شده‌است عجز و ناتوانی می شمارد، و ثبات برعقیده فاسد خود را بعد از آمدن دلیل قاطع شجاعت و زیرکی بحساب می آورد. و هر کس نفس خویش را درچنین مرتبه‌ای فرود آورد، بحقیقت خود را از انسانیّت دور ساخته است. از خدای تعالی می خواهیم که ما را از فرود آمدن به چنین منازلی حفظ فرماید.

«اسناد ومعنی خبر»

واما اصولی که به معرفت آنها احتیاج می شود ،قبل ازآن اصلی که ما می خواستیم بیان کنیم بشرح زیر است:

بایستی دانست که معانی کلمات تماماً معناهائی است که ما بین دوشیء تصوّر می شود.

اصل اوّل خبر است. واگر علم به این معنی را در خصوص خبرمحکم و استوار کنید در تمام

۱ ـ اصحاب صرفه چنانکه در جای دیگر توضیح دادیم، [اجمالاً] کسانی بودند که در باب اعجاز قرآن معتقد شدند خداوند با قدرت خود بشر را از آوردن مانند قرآن باز داشته است.

معانی آنرا خواهید شناخت. و از اموری که در عقلها پایدار و در ذهنها استوار است این است که هیچ خبری واقعیت و تحقق نخواهد یافت مگر وقتی که مُخبَرٌ به و مُخبَرٌ عنهی درکار باشد. زیرا خبر منقسم می شود به اثبات و نفی، و اثبات اقتضا می‌کند که مُثبَتٌ لَه و مثبتی وجود داشته باشد. و اقتضای نفی هم این است که منفیّ ومنفیٌّ عنهی در کار باشد. پس اگر بخواهید اثبات معنائی یا نفی معنائی تصوّر شود بی آنکه مُثبَتٌ له ومَنفیٌّ عَنهی وجود داشته باشد مطلبی را خواسته‌اید که در هیچ عقلی درست نمی آید، و درهیچ وهمی صورت نمی بندد. وبه همین جهت ممتنع است فعلی را مقصود قرار دهید بی آنکه بخواهید آنرا به کلمه‌ای اسناد دهید که در کلام ظاهر است و یا مقدر است و مضمرو اگر شما چنین قصدی را نداشته باشید لفظ شما و صوتی را که از دهان خارج می‌کنید هر دو یکسان است.

اگر می خواهید فهم این مطلب را درنفس خود مستحکم سازید دقّت کنید به موردی که از شما پرسیده می شود: ما فَعَلَ زَیدٌ؟ و شما می‌گویید: خَرَجَ. آیا می شود تصوّر کرد که در ذهن شما از کلمهٔ «خَرَجَ» معنائی حاصل شود بی آنکه ضمیر زید را درنیّت بگیرید؟ اگر خیال می‌کنید که ضمیر زید را درنیّت نمی‌گیرید آیا نفس خود را به هذیان نکشیده‌اید؟ و نیز دقّت کنید به موردی که به شما گفته می شود: کَیفَ زیدٌ؟ و شما می‌گویید: صالِحٌ. آیا کلمهٔ «صالح» اثری در ذهن شما دارد بدون آنکه مقصودتان «هُوَصالِحٌ» باشد، و یا اگر شنونده «هُوَ صالِحٌ» را معتقد نباشد از کلمهٔ «صالِحٌ» چیزی می فهمد؟ نه، چیزی نمی فهمد. این مطلبی است که کوچکترین شکّی در آن راه ندارد که خبرمعنائی است که تصوّر نمی شود مگر میان دوشی ء که یکی مثبت است و دیگری مثبتٌ له[1] یا یکی منفی ودیگری منفیٌ عنه، و مثبتی هم بدون مثبتٌ له ومنفی بدون منفیٌ عنه متصوّر نیست. و چون مطلب چنین است ایجاب می‌کند که فقط از مجموع جمله ها فعل و اسم یا اسم واسم مطلبی فهمیده شود. چنانکه می‌گوئیم: خرج زید. یا می‌گوئیم: زید مُنطلِقٌ.

با این بیان روشن است که هرخبری در دنیا وجود دارد از این راه و با این دلیل فهمیده می شود. و این مطلبی است که عقلای هرنسل و هر ملّتی آنرا ادراک می‌کنند، وحکم و قاعده‌ای است که درهر لهجه و زبانی جریان دارد.

***

تا اینجا دانستید که خبر تصوّر نمی شود مگر میان دوشیٔ یعنی مُخْبَرٌبه و مخبَرٌعنه.

اکنون گوئیم که: علاوه براین دوبه موضوع ثالثی نیز احتیاج است. یعنی همان طور که

---

۱ ـ مثبت و مثبتٌ له به صیغهٔ مجهول خوانده می شود.

نمی شود تصوّر کرد خبری باشد بدون مخبرٌبه و مخبرٌعنه.قابل تصوّر هم نیست که خبری باشد بدون اینکه مخبری در کار باشد که خبر از او صادر شود و از جانب او حاصل گردد. خلاصه، بایستی نسبت و ارتباطی به مخبر داشته باشد، ونتیجه ای که در خبراست به مخبر راجع شود تا خبر موصوف به صدق شود اگر صدق باشد، و موصوف به کذب گردد اگر کذب باشد.

آیا ملاحظه نمی‌کنید که ازمطالب معلوم این است که نفی و اثباتی وجود ندارد مگر آنکه نفی کننده و اثبات کننده‌ای در کار باشد که محلّ صدور این نفی واثبات، ومحرّک وسوق دهنده آن و تأیید کننده یا نقض کننده این نفی و اثبات باشد. و خلاصه مخبر بواسطهٔ این اثبات ونفی موافق معرّفی شود یا مخالف، درستکار یا خطاکار، و نیکوکار یا بدکار؟

اجمال مطلب آنکه: خبر وهمهٔ ارکان کلام معناهائی هستند که انسان آنها را در نفس خود ایجاد می نماید، وآنها را در فکرش جابجا می‌کند، و بوسیلهٔ آن معانی با قلب خود زمزمه و دربارهٔ آنها به عقلش مراجعه می نماید، و بلحاظ آنکه مقاصد واغراضی هستند توصیف می شوند. واعظم این معانی ازجهت شأن و موقعیّت همان خبراست. زیرا خبر است که بصورتهای متعدّدی متصوّر می‌گردد، وصناعات عجیب و جالب در آن بوجود می آید. و مزایائی که بلحاظ آنها تفاضل در فصاحت آشکار می شود تنها درخبر است؛ چنانکه قبلاً شرح نمودیم، و در مباحث آینده نیز شرح بیشتر خواهیم نمود. ان شاءالله تعالی.

* * *

«حقیقت معنی خبر در حالت نفی و اثبات»

این را بدانید که اگر شما عقیده طرفداران لفظ را خوب بررسی کنید، واوهامی را که درنفوس آنهاست مطالعه نمائید می بینید که آنها در باب خبر چنین توهّم کرده اند که: خبر صفتی است متعلّق به لفظ، وخیال کرده‌اند مقصود از اینکه خبر مثبَت است یعنی لفظی است که دلالت می‌کند بروجود معنائی از شیئی یا درشیئی، و مقصود از اینکه خبر منفی است یعنی لفظی است که دلالت می‌کند برسلب و انتفای معنی. این توهّمی است که به افکار آنها سخت پیوند خورده و در رگهاشان نفوذ کرده و باطبع و سرشت آنها ممزوج گشته است؛ تاجائی که این تصوّر اکثر آنها را طوری ساخته است که مطالب ما در دلشان اثری نمی‌گذارد.

دلیل بربطلان عقیده آنها: محال است لفظی را برشیئی دلیل قرار دهند امّا از آن دلیل علم به آن شیء حاصل نشود. زیرا وقتی می‌گوئیم این چیز دلیل است یعنی علم به آنچه را که این چیز دلیل

برآن است به ما می دهد. از اینجا فهمیده می شود که عقیده طرفداران لفظ که می‌گفتند: مقصود از وصفی که ما برای لفظ می‌کنیم به اینکه لفظ خبری است که برای دلالت بروجود معنی یا سلب معنی وضع شده‌است این عقیدهٔ درستی نیست. زیرا اگر مطلب این گونه بود لازم می آمد هیچ نوع شکّی از هیچ شنونده‌ای درمورد خبری که می شنود حاصل نگردد. وفقط وقتی مطلب مثبت یا منفی را به گوش شنونده برسانید که به وجود خبری که اثبات کرده‌اید یا به نفی خبری که نفی کرده‌اید اطّلاع یافته باشید، و این هم از سخنانی است که شکّی در بطلانش نیست. و چون چنین است واجب است بدانیم که مدلول لفظ عبارت از وجود معنی یا سلب وانتفای معنی نیست بلکه حکم به وجود معنی یا انتفای معنی است. و بایستی بدانیم که همین امر یعنی حکم به وجود معنی یا انتفای آن حقیقت خبر است؛ جز آنکه وقتی این حکم به وجود معنی از چیزی است یا درچیزی اثبات نامیده می شود، و هنگامی که این حکم به انتفای معنی است از چیزی نفی خوانده می شود.

و نیز از جمله دلائل فساد رأی طرفداران لفظ این است که اگر قرار بود معنی اثبات دلالت داشتن بروجود معنی و اعلام آن به شنونده باشد، و معنی نفی دلالت داشتن برنفی معنی و اعلام آن به شنونده باشد حق آن بود که وقتی فردی می‌گوید: زَیدٌ عالِمٌ، و دیگری می‌گوید: زَیدٌ لَیسَ بِعالِمٍ، جملهٔ اوّل دلالت بروجود علم زید و جملهٔ دوم دلالت برسلب علم او کند. و هنگامی که موحّد می‌گوید: اَلعالَمُ مُحدَثٌ، و ملحد می‌گوید: هُوَقَدیمٌ، گفتار موحّد دلالت برحدوث عالم کند و جملهٔ ملحد دلالت برقدیم بودن آن. و این هم سخنی است که هیچ خردمندی آنرا بر زبان جاری نمی سازد.

* * *

«بیان مطلب به عبارت دیگر»

نمی توان تصوّر کرد که معنی مدلولٌ علیه بوسیلهٔ جمله های تألیف شده محتاج دلیلی باشند علاوه بر لفظ، که دلالت برآنها کند.و چگونه ممکن است درحالی که عقلا متّفق اند براین که علم به مقاصد مردم در محاوراتشان علم ضرورت است، وهرکس به عقیده‌ای معتقد شود که به مقتضای آن، خبر، معنائی در نفس متکلّم نباشد بلکه وصفی برای لفظ باشد به جهت دلالتش بروجود آن معنی در شیئی یا از شیئی ، یا انتفای وجود معنی از شیئی،چنین کسی در واقع اصلی را که ماقبلاً بیان کردیم نقض کرده‌است. بدین بیان که معنی مدلولٌ علیه بوسیلهٔ لفظ را طوری قرار داده‌است که شناخته نمی شود مگر به دلیلی غیراز لفظ زیرا ما وجود معنی مثبت و انتفای معنی

منفی را بوسیلۀ لفظ پی نمی بریم بلکه بوسیله دلیلی اضافه برلفظ که برای ما حاصل می شود پی می بریم. و هرعاقلی بانظری ساده وروشن می فهمد چیزی که بواسطۀ غیرلفظ مفهوم است مدلول لفظ نمی باشد.

* * *

«طریقۀ دیگر»

دلالت برشیئی لامحاله همان اعلامی است که شما به شنونده می‌کنید و او را به آن شیء آگاه می سازید، و آنچه که شما بواسطۀ آن مدلولٌ علیهی را اعلام نمی‌کنید دلیل نیست. وقتی که تعریف دلالت این است، وضمناً از جملۀ اموری که با عقلهای ساده و روشن فهمیده می شود آن است که مردم با هم تکلّم می‌کنند فقط برای اینکه شنونده غرض و مقصود گوینده را بفهمد بنابراین شایسته است به مقصود مخبِر دقّت شود که غرضش از خبری که اعلام کرده چیست؟ آیا مقصودش این است که وجود مُخبَرٌبه از مُخبَرٌعنه رابه شنونده اعلام کند و یا می خواهد اثبات معنی مخبرٌبه برای مخبرٌعنه را به شنونده ابلاغ نماید[۱]؟ اگر گفته شود: مقصود اعلام گوینده است به شنونده از وجود آن معنی ازمخبرٌعنه. یعنی وقتی گوینده می‌گوید: ضَرَبَ زَیدٌ، می خواهد وجود ضرب را از زید به شنونده اعلام کند، و اثباتی در کار نیست جز همان اعلام گوینده به شنونده از وجود معنی. گوئیم پس هنگامی که کافر با بودن خداوند تعالی (تعالی عمّا یقول الظّالمون) خدای دیگری را اثبات می‌کند می خواهد اعلام کند که (نعوذبالله تعالی) خدای دیگری هست! ساحت‌کبریائی خدا از این سخنان بکلّی پاک و مبرّاست، ودلیل کافی برزشتی این رأی همین سخن است.

* * *

حاصل کلام آنکه: بایستی به این عدّه افراد گفته شود: آیا شک دارید در این که لامحاله خبر مخبر معنائی دارد که شنونده آنرا کاملاً می فهمد بی آنکه کوچکترین شکّی در آن داشته باشد. و آن همان معنی لفظ و حقیقت لفظ است؟ اگربگویند: نه. شک نداریم، گوئیم: آن معنا چیست؟ اگر بگویند آن معنی عبارت است از وجود معنی مخبرٌبه از مخبرٌعنه یا در مخبرٌعنه وقتی که خبر بصورت اثبات باشد، و انتفای معنی مخبرٌبه از مخبرٌعنه وقتی که خبر بصورت نفی باشد ممکن نیست چنین جمله ای را بگویند مگر آنکه بخواهند ستیزه وسرسختی نمایند، وادّعا کنند وقتی از

۱ ـ یعنی: آیا گوینده می خواهد وجود خبر از مبتدا را به شنونده اعلام کند و یا می خواهد اثبات معنی خبر برای مبتدا را به او ابلاغ نماید؟

کسی می شنوند که می‌گوید: خَرَجَ زَیدٌ، علمی را بدست می آورند که با آن شکّی در وجود خروج زید باقی نمی ماند. چگونه چنین ادّعا می‌کنند درحالی که این ادّعا اقتضایش آن می شود که خبر همیشه موافق مبتدا باشد؟ و جایز نباشد که خلاف آن واقع شود؟ وعقلا هم که دربارهٔ وصف خاصّ خبر گفته اند که خبرمحتمل صدق و کذب است راه غلط رفته باشند؟ و آنچه را هم که در خصوص خبر واحد وخبرمتواتر گفته اند که علم به خبر متواتر تعلّق می یابد نه به خبر واحد در این موضوع هم سهو و غفلت کرده باشند؟ همچنین اقتضای چنان ادّعائی این است که به تمام معنی از معجزه بینیازی حاصل گردد. زیرا برای حصول علم به وجود خبر بروفق مخبَرٌعنه بـه معجزه احتیاج بود. بنابراین اگر علم به وجود خبر جز بروفق مخبَرٌعنه نباشد دیگر نیازی به دلیل نخواهد افتاد که دلالت برمعجز بودن خبر کند[1].

وبایستی دانست آن ادّعا آنها را ملزم می‌کند به آنچه ما گفتیم که: خبر همیشه بروفق مخبرٌعنه می شود زیرا اگر به زعم آنها معنی خبرهنگامی که بصورت اثبات است لفظی است وضع شده برای دلالت بروجود معنی مخبرٌبه از مخبرٌعنه، یا در مخبرعنه، لازم می آید که مطلب همیشه این گونه باشد، و گفتن: ضَرَبَ زَیدٌ، فقط وقتی صحیح باشد که عمل ضرب از زید وقوع یافته باشد. وهمین طور وقتی که خبر بصورت نفی است لازم می آید که گفتن: ما ضَرَبَ زَیدٌ، تنها موقعی صحیح باشد که عمل ضرب از زید وجود پیدا نکرده باشد. زیرا تجویز گفتن: ضَرَبَ زَیدٌ، بی آنکه عمل ضربی از زید واقع شده باشد، و گفتن: ما ضَرَبَ زَیدٌ، درحالی که عمل ضرب از زید بوقوع پیوسته باشد بنا به قاعده واصل خودشان ایجاب می‌کند که لفظ را از معنائی که جهت دلالت برهمان معنی وضع شده است خالی سازند، و این از سخنانی است که شکّی در بطلانش نیست، و ما را هم ملزم به اصل و قاعده خودمان نمی‌کند. زیرا معنی لفظ درنظر ما حکم به وجود مخبَرٌبه است از مخبَرٌعنه یا درمخبرٌعنه هنگامی که خبر بصورت اثبات باشد، وحکم به انتفای مخبرٌبه است وقتی که خبر بصورت نفی باشد، وحال آنکه لفظ به نظرما جدا وخالی از آن معنی نیست[2].

توضیح مطلب آنکه: وقتی ما می‌گوئیم: ضَرَبَ و ماضَرَبَ، دلالت می‌کند از قول شخص کاذب بر همان مطلبی که دلالت می‌کند برآن از قول شخص صادق، زیرا اگر چنین نگوئیم مطلب ازدوحال خارج نیست: یا بایستی اعتقاد این شود که کاذب لفظ را از آن معنی خالی می سازد،

---

۱ ـ زیرا هنگامی برای معجز بودن آیه ای از آیات قرآن دلیل آورده می شود، و در معجز بودن قرآن نیازمندی به برهان است که خبر محتمل صدق و کذب باشد. و در صورتی که احتمال صدق و کذب در کار نباشد بحث معجز بودن هم منتفی خواهد بود، و دلیل آوردن بر معجز بودن قرآن کریم هم معنائی نخواهد داشت.

۲ ـ یعنی لفظ خالی از معنائی که جهت دلالت بر همان معنی وضع شده است نمی باشد.

ویا بایستی برای لفظ معنائی قائل شد غیراز آن معنائی که جهت آن وضع شده‌است. و هردو فرض باطل است.

* * *

«حقیقت خبر از صادق و کاذب»

این مطلبی است معلوم که همیشه درکلام عقلا دروصف کاذب معمول است که می‌گویند: کاذب کسی است که امر غیرثابت را اثبات، و امرغیر منفی را نفی می‌کند. و قبول اعتقاد طرفداران لفظ به اینجا منتهی می شود که بگوئیم: عقلا سخنی بیهوده و محال گفته‌اند. چون بنا به اصل آنها بایستی چنین معتقد شوند که کاذب بروجود امری که موجود نیست، و برعدم چیزی که معدوم نیست دلالت می‌کند، و همین گفتار کافی است درفساد فکر و درسبکی رأی، و دخول درگفتارهای بیهوده، امّا وقتی مااصل وقاعده خود را ملاک قرار دهیم تفسیرش این می شود که کاذب حکم می‌کند درمورد وجود امری که موجود نیست و حکم می‌کند به عدم امری که معدوم نیست، و این کلامی است استوارتر وبهتر. و دلیل براین که لفظ قول کاذب دلالت می‌کند برخود معنائی که لفظ قول صادق برآن معنی دلالت می‌نماید این است که علمای ادب وصف خاصّ خبر را به این که محتمل صدق و کذب است قرار داده‌اند، و اگر حقیقت خبر درصدق وکذب حقیقت واحدی نبود این تعریف ادبا هم اصلاً معنائی نداشت. و نیز جایز نیست گفته شود که: کاذب عبارت رابر خلاف مُعَبّرٌعنه می‌آوردزیرا این تعریف را دربارهٔ کسی بایستی گفت که مطلبی را مقصود قرار داده امّا لفظی را آورده که صالح برای آن مطلب نیست. و برای ما امکان ندارد دربارهٔ کاذب ادّعا کنیم که او موضوعی را خواسته امّا عبارتی را آورده است که صالح برای موضوعی که خواسته است نمی باشد.

* * *

«متعلّقات فعل، وتغییر درمعنی جزئی جمله»

از مطالبی که شایسته است در این‌باب نتیجه گیری شود این است که: طرفداران لفظ در خصوص مفعول و هرکلمه‌ای که بعنوان جزئی[1] جمله درکلام اضافه شود چون اضافه‌ای است در

۱ ـ مقصود متعلّقات فعل در جمله است.

مطلب ومفاد جمله، لفظ را اصل قرار داده‌اند، وگاه برکسی که به ظاهر این عقیده نظر می نماید امر مشتبه می شود و خیال می‌کند طرفداران لفظ با این بیان مقصودشان این بوده که تو با کلمه‌ای که بصورت جزئی جمله درکلام اضافه می‌کنی مطلب دیگری را به کلام ضمیمه می نمائی، و این کلمه اضافی منقطع از جمله می‌گردد. حتّی تصوّر می شود که آن کلمه مطلب و معنائی است جدا، درحالی که این تصوّری است که به عقل در نمی آید زیرا قابل تصوّرنیست که وقتی می‌گوئی: ضَرَبتُ زَیداً، زید مستقلّاً شیئی باشد تا توبامتعدّی کردن فعل «ضَرَبتُ» به کلمهٔ «زَید» مطلبی را به مطلبی دیگر ضمیمه کرده باشی. وقتی موضوع چنین است بایستی فهمید که حقیقت امر در اینجا این است که کلام بوسیلهٔ ذکر مفعول از معنائی که قبل از ذکر مفعول داشته است خارج می شود وبه معنی دیگری در می آید، و موازنهٔ آن فعل که در کلام به مفعول معه متعدی شده و آن فعل که بصورت مطلق آمده‌است و به هیچ نوع مفعولی درکلام قصدنشده است موازنهٔ آن اسمی است که در کلام مخصّص به صفتی شده با اسم دیگری که به همان صورت متداول آن بکار رفته است. چنانکه می‌گوئید: جاءنی رَجلٌ ظَریفٌ، و می‌گوئید: جاءَنی رَجُلٌ. که در جملهٔ اوّل شما مثل کسی نیستید که فائده و معنائی را به فائده و معنی دیگر ومطلبی را به مطلب دیگر ضمیمه می‌کند، بلکه مانند کسی هستید که در این جمله چیزی را می خواهد و در آن جمله چیز دیگری را. پس وقتی می‌گوئید: ضَرَبتُ زَیداً، معنی آن غیر از آن است که بگوئید: «ضَرَبتُ» و کلمهٔ زید را اضافه نکنید. مطلب همیشه این چنین است، هرکلمه را که درکلام اضافه کنید ادراک می نمائید که معنی کلام غیر از آن معنائی شده که قبلاً بوده است. و به همین جهت، وقتی جزا به فعل واحد صحیح است که فعل واحد درجملهٔ شرط بصورت مطلق آید ودرجملهٔ جزای شرط همان فعل متعدّی به‌کلمه ای شود. چنانکه خدای تعالی فرماید: «اِن اَحسَنتُم اَحسَنتُم لاَنفُسِکُم[1]». وجای دیگر فرماید: «واذا بَطَشتُم بَطَشتُم جَبّارین»[2]. با علم به اینکه شرط بایستی غیراز جزا باشد. زیرا شرط سبب است وجزا مسبَّب، ومحال است که شیئی سبب باشد برای خودش. و اگر معنی درجملهٔ: «اَحسنتُم» دوم غیر از آن معنی که درجملهٔ «اَحسَنتُم» اوّل است نبود، و در حکم فعل دومی نبود مسلّماً کلام این گونه مطبوع و مطلوب نمی شد. کما اینکه اگر بگوئید: اِن قُمتُ قُمتَ، واِن خَرَجتُ خَرَجتَ، مطلوب و مطبوع نمی شود.

نمونه‌اش از کلام جملهٔ یکی از ادبا است[3] که گوید: اَلمَرءُ باَصغَرَیهِ اِن قالَ قالَ بِبَیانٍ، واِن

۱ - اسراء/ ۷ ۲ - شعراء/ ۱۳۰

۳ - مراد صخرة بن ضمرة است که گوید: «لَیسَ اَمرُالرِّجالِ بِجَزَرٍ. اِنَّما المَرءُ بِاَصغَرَیهِ...» جَزَر، در اینجا، (به فتح اوّل و دوم) یعنی گوسفندان فربه. ش.

صالَ صالَ بِجَنـانٍ[1] و این مطلب در دو فعلی که هردو متعدّی شده‌اند امّا دومی به کلمه‌ای اضافه از فعل اوّل متعدّی گردیده نیز جاری می‌گردد. نمونه‌اش: وقتی است که می‌گوئید: اِن آتاکَ زَیدٌ آتاکَ لِحاجَةٍ. این قاعده واصلی است بزرگ و دلیلهای مطلب هم فراوان است: ازجملهٔ آنها که شایستگی بیشتری دارد که حفظ شود این است که شما فلان بیت شعر را می بینید عدّه‌ای آنرا زیبا شمرده‌اند و در بارهٔ آن به فضل گوینده آن حکم نموده‌اند، ودربیان فضل او گفته‌اند: گوینده این شعر کسی است که با اندیشهٔ ژرف خود تا آخرین مرز معانی پیش رفته است، و او مبتکر این معنی است. امّا این حسن و آن غرابت را که شما درشعر او می بینید تنها به آن جهت است که کلام خود را برمفهوم کلّ جمله[2] بنا نهاده است نه برخود جمله. مثل آن بیت فرزدق است:

وماحَمَلَتْ أُمُّ امرِیءٍفی ضُلوعِها　　　اَعَقَّ مِنَ الجانی عَلَیهابِهِجائیا[3]

حمل نکرده است مادر هیچ انسانی درمیان استخوانهای پهلویش فرزندی را برای هجو کردن من که منفورتر باشد از کسی که نسبت به مادرش جنایتکار است.

اگر نه این است که معنی جمله با بنانهادن آن برمفهوم کلّی جمله[4] دارای مطلب و معنائی می شود غیر از آنچه بوده‌است، و فی ذاته تغییر می‌کند محال بود که بیت‌فوق این حسن و مزیّتی را که اکنون می بینید داشته باشد، و معنی آن منحصر و مخصوص به فرزدق گردد، و حقّ سبقت در این معنی را به او دهند. زیرا درخود ارکان جمله که شاعر بیت را برآن بنا کرده‌است امری که موجب آن حسن و مزیت شود وجود ندارد.

٭ ٭ ٭

آن نکته که لازم است در این بیت موردتوجّه قرار گیرد این است که چهرهٔ معنائی که مقصود و منظور فرزدق است تنها هنگام ادای آخرین حرف بیت برای شما کاملاً روشن می‌گردد، بطوری که اگر کلمهٔ: «هِجائیا» را از بیت بردارید، حتّی حرف «یا» را که ضمیر راجع به فرزدق است حذف کنید معنائی که از آن می فهمید کوچکترین ارتباطی به معنائی که فرزدق اراده کرده است ندارد.

---

۱ ـ ارزش و مقام انسان به دو عضو کوچک اوست: زبان و قلبش. اگر زبان را بگشاید حقیقتی را بیان می‌کند، و اگر رفتاری کند و عملی را انجام دهد نیّت قلبی خود را ابراز داشته است. مقصود این است که خاستگاه گفتار انسان زبان اوست و خاستگاه همهٔ رفتارها و کردارهایش قلب اوست.

۲ ـ یعنی: مفهوم کلّی جمله با توجه به متعلّقات فعل درجمله.

۳ ـ می‌گوید کسی‌که مرا هجو کند منفورترین مردم است برای مادر خود و جنایتکارترین افراد.

دیوان، ۲: ۱۹۶ ـ م

نسبت به مادرش. این تعبیر کنایه است از اینکه هیچ کس قدرت آنرا ندارد که مرا هجو کند. ش.

۴ ـ یعنی: مفهوم کلّی جمله با توجّه به قیدها و اضافات و متعلقات فعل در جمله.

زیرا شاعر غرضش این است که کسی را که می خواهد او را هجو کند تهدید نماید و به هراس اندازد. وایتکه برای آن شخص مادرش را بصورت کنایه در این بیت آورده برای آن است که شرّی را که از هجو او پدید می آید بزرگ نماید. قاعده و حکم اشعاری که نظائر این بیت است همین است. یعنی اگر دقّت کنید دربیت قُطامی که گوید:

فَهُنَّ یَنبِذْنَ مِن قَولٍ یُصِبْنَ بِهِ مَواقِعَ الماءِ مِن ذِی الغُلَّةِ الصّادی[1]

خواهید دید که به هیچ معنائی درست در نمی آید که گفته شود غرض و مقصود شاعرفقط در کلمهٔ «ذِی الغُلَّة» می باشد. برای ادراک و بصیرت بیشتر در خصوص مطلبی که ما گفتیم دقّت کنید به بعض اشعاری که در آنها جملاتی با حرف واو به یکدیگر عطف شده است. مانند:

اَلنَّشرُمِسکٌ، وَالوُجوهُ دَنا نیرٌ، وَاَطرافُ الاَکُفِّ عَنَم

بوی خوش دهان او مشک است، و چهرهٔ گلگونش دینارهای طلاست، و انگشتان خضاب شده اش همچون شاخه های درخت عنم[2].

بطوری که می بینید مطلبی را که شما از جملهٔ اوّل: «اَلنَّشرمِسکٌ» می فهمید با انضمام جملهٔ «وَالوجُوهُ دَنانیرٌ» به آن، مطلب جملهٔ اوّل تغییر نمی‌کند و غیر از آن معنائی که داشته است معنی دیگری نمی دهد. بلکه معنی آن به همان حال اوّلش باقی است. همچنین می بینید آنچه رااز جملهٔ «وَالوجُوهُ دَنانیرٌ» ادراک می نمائید با انضمام جملهٔ «وَاَطرافُ الاَکُفِّ عَنَم» به آن،تغییری در آن حاصل نمی شود.

حال که فهمیدید مطلبی را که ما بیان کردیم، یعنی گفتیم که: یکی از شؤون جمله این است که با اضافه کردن برآن بصورت مطلبی در می آید غیر از آنچه بوده، و خلاصه درذات جمله تغییرحاصل می شود.پس بدانید اشعاری که مانند بیت بشار است:

کَأَنَّ مُثارَالنَّقعِ فَوقَ رُؤوسِنا وَأَسیافَنا لَیلٌ تَهاوی کَواکِبُه[3]

و گفتار امریء القیس:

کَأَنَّ قلوبَ الطَّیرِ رَطباً ویابِساً لَدی وَکرِهَاالعُنّابُ وَالحَشَفُ البالی[4]

وبیت زیاد:

---

۱ ـ آنها هنگام سخن گفتن آنچنان تیرشان به هدف اصابت می‌کند که شخص تشنه با اشتیاق تمام به چشمهٔ آب دست می یابد.

از قصیده ای است در مدح زفربن حارث. دیوان: ۸۱ـ م

۲ ـ عنم: درختی است که میوه آن سرخ است و انگشتان خضاب کرده را بدان تشبیه کنند. بیت از «المرقش الاکبر»است، در مُفَضَّلیات: ۲۳۸.

۳ ـ دیوان، ۱: ۳۱۸ـ م

۴ ـ دیوان: ۳۸ـ م

وإنّا وماتُلقی لَناإن هَجَوتَنا لَکَالْبَحرِمَهمایُلق فی البَحرِیَغرَقُ[۱]

این نمونه ها نسبت به قول فرردق، در آن مطلب که مایاد کردیم مزیّتی دارند. زیرا درصدر بیت فرزدق جمله ای می یابیدکه معنائی‌می دهد اگرچه معنائی نیست که بتوان گفت مقصود شاعر همین است. وحال آنکه درصدر ابیات اخیرچیزی نمی یابید که جمله شمرده شود و آن جمله معنائی رابرساند؛تاچه رسدبه اینکه بتوان گفت مقصود شاعر این مطلب است. زیراجملهٔ «کَأَنَّ مُثارَ النَّقعِ» تا کلمهٔ «أسیافَنا» یک جزء است. و «لَیلٌ تَهاوىٰ کَواکِبُه» مجموعاً جزئی است که تا آنرا تماماً ذکر نکنید درحقیقت کلامی را ادا نکرده اید.

قاعده درمورد دوبیت اخیرهم بدین شکل است. یعنی جملهٔ «کَأَنَّ قُلوبَ الطَّیرِ رَطباً و یابِسًا لَدىٰ وَکرِها» یک جزء است و جملهٔ: «اَلعُنّابُ وَالحَشَفُ البالی» جزء دوم کلام. و نیز جملهٔ «وإنّا و ماتُلقی لَناإن هَجَوتَنا» جزئی است و جملهٔ «لَکَا لبَحرِ» جزء دوم. وجملهٔ: مَهما یُلقَ فِی البَحرِ یَغرَقُ» اگر چه درحکم جملهٔ مستأنفه ای است که در ظاهر ارتباطی به جزء «لَکَالبَحر» ندارد امّا این جمله چون مُبیّن حال این تشبیه است کأنّه به این تشبیه متعلق و مرتبط گشته، و جاری مجرای این شده است که بگوئید: «لَکَالبَحرِفی اَنَّهُ لا یُلقىٰ فیهِ شَیْءٌ اِلّاغَرِقَ».

«درتکمیل فصل چهلم»

حال که ثابت شد اگر کلمه ای به ارکان جمله اضافه گردد از آن جمله و از آن کلمهٔ اضافه شده غالباً معنائی بدست می آید که بایستی آن معنی به یک واحد مخصوص ارتباط داده شود پس ناچار این مطلب اقتضا می‌کند که خبر فی نفسه معنائی باشد غیر از مخبَرٌبه و مخبَرٌعنه. زیرا می دانیم که محال است معنی مخبَرٌبه نسبتی به مخبر داشته باشد، و عبارت باشد از معنائی که استنباط و استخراج گردیده، وبرای تصویر و ارائه آن به وسیلهٔ فکر استعانت شده است. بنابراین هیچ عاقلی شک نمی‌کند در اینکه محال است کلمهٔ حمل در کلام «وما حَمَلَتْ اُمُّ امرِیءٍ فی ضُلوعها»، ارتباط و نسبتی به فرزدق داشته باشد، وفکر فرزدق درخود کلمهٔ حمل بوده باشد، و معنائی که برای «حمل» ذکر شده است فرزدق آنرا استنباط و استخراج نموده و به آن دست یافته است.

۱ـ ترجمه و شرح این ابیات در فصل نهم آمده است.

بیت از زیاد اعجم است بنا به قول اغانی، ۱۵ : ۳۱۷ـ و به نقل دیگر از «زیاد بن سلیمان مولای عبدالقیس» است. م

قاعده و حکم همیشه این است که تصوّر نمی شود معنی مخبَرٌبه ارتباط و نسبتی به شاعر داشته باشد، وموقعیّت آن بجائی رسد که شاعر بلحاظ آن منحصر و مخصوص گردد. این مطلب را بایستی خوب فهمید.

و ازجمله دلیل قاطع دراین باب مطلبی است که ما دربحث کنایه واستعاره وتمثیل کاملاً روشن کردیم، و شرح نمودیم که: موقعیّت این نوع کلامها آن است که حسن و مزیّت را ایجاب می‌کنند. و معانی بواسطه آنها بصورتهای گوناگون متصوّر می شود.

و گفتیم که علم به ایجاب این مزیّت وحسن که بلحاظ استعاره وکنایه و تمثیل پدید می آید در عقول ثابت، ودر غرایز اشخاص مرکوز است. همچنین روشن کردیم که: محال است مزایائی که بوسیلهٔ تمثیل و کنایه و استعاره بوجود می آید درمعنی مخبَرٌبه مثبت یا منفی پدید آید. زیرا می دانیم محال است مزیّتی را که مادرمعنی بلندی قامت از جملهٔ «هُوَطَویلُ النِّجاد» ادراک می‌کنیم درجملهٔ «طَویلُ القامَة» ادراک نمائیم: و آن مزیّتی را که در معنی زیادی مهمان و مهمان نوازی از جمله «هُوکَثیرُرمادِ القِدر» ادراک می نمائیم درجملهٔ: «هُوکَثیرُ القِرىٰ والضّیافَة» احساس کنیم. و چون این امرمحال است ثابت می شود که مزیّت و حسن، هردو اثبات معنائی است که بوسیلهٔ آن می خواهیم اسم مذکور درجمله ای راوصف کنیم واز آن اخبار نمائیم. وچون این مطلب ثابت شد محقّق می شود که اثبات هم نوعی معنی است. زیرا حصول مزیّت و حسن درچیزی که معنی نیست محال است.

پایان فصل چهلم

خلاصهٔ فصل چهل ویکم

جهت وضع لغات مفرده وارتباط آن با معنی کلام
ازصفحهٔ ٤١٥ تا ٤١٨ کتاب دلائل الاعجاز

دراینجا اصلی است مهمّ، و آن این است که:الفاظ مفرد که همان وضع لغوی است برای آن وضع نشده‌است تا معانی آن فی نفسه فهمیده شود. بلکه علت وضع این بوده که الفاظ به یکدیگر ضمیمه گردند، و ازمیان آنها مطلبی ادراک شود. و گرنه به امر محالی روبرو می شویم. و آن اینکه ناچار بایستی بگوئیم: اسماء اجناس را برای آن وضع کرده‌اند که با آنها جنسها را بشناسیم. حتی بایستی بگوئیم که اگر «رَجُل وفَرَس، و دار» را نگفته بودند هیچ علمی به معانی آنها برای ما حاصل نمی شد. و اگر نمی‌گفتند: «اِفعَلْ»، معنی امر را ادراک نمی‌کردیم. و اگر حروف را وضع نمی‌کردند معنی آنها را هم نمی فهمیدیم.زیرا وضع وقرارداد تحقّق نمی یابد مگر برموضوع معلوم. بعلاوه، وضع مانند اشاره است. یعنی همان طورکه جملهٔ:خُذْذاکَ، برای تعریف مشارٌالیه نیست بلکه اعلام شیء مورد توجّه است، همین طور است حکم لفظ نسبت به معنائی که برای آن وضع شده‌است.

بنابراین معنائی که ما مثلاً از جملهٔ: خَرَجَ زَیدٌ، می فهمیم ارتباط و برگشتی به معانی لغات مفرد ندارد. بلکه الفاظ علاماتی است برای معانی مطلوب.

عقلا هم در تعریف معانی می‌گویند: «اینها معانی استنباطی و لطائف استخراجی است. این معنائی است که در مورد آن هیچ کس برفلان گوینده پیشی نگرفته،وتنها اوست که دراین معنی با هوش و فطانت آنرا بکار برده است.»

وقتی تأمّل کنیم می فهمیم که این معانی در آن مطلب اعمّ یعنی خبری که نسبت به ارکان کلام کلّی تر است همان خبری است‌که عبارت است از اثبات معنی برای شیء و یا نفی معنی از شیء. چنانکه اصل دربیت فرزدق:

وما حَمَلَت اُمُّ امْرِیءٍ فی ضُلُوعِها اَعَقَّ مِنَ الجانی عَلَیها هِجائیا

همان جملهٔ: و ما حَمَلَتْ اُمُّ امرِیءٍ، می باشد، و کلمات دیگر بیت متّکی برهمین جمله است، وبا حذف آن از بیت معنائی مفهوم نخواهد شد.

ترجمهٔ بیت: حمل نکرده‌است مادر هیچ انسانی درمیان استخوانهای پهلوی خود فرزندی را برای هجو کردن من که منفورتر و مطرودتر باشداز کسی که نسبت به مادرش جنایتکار است.

پایان خلاصهٔ فصل چهل و یکم

«فصل چهل و یکم»

«سبب وضع لغات مفرده و حکمت آن»

«بنام خدای بخشنده مهربان. تمام اطمینانم به اوست و تنها به او اعتماد می‌کنم»

موضوع سخن ما در این مبحث قاعده و اصلی است که عدّه‌ای در باب آن همچون کسانی می باشندکه مطلبی رااز یک جهت قبول دارندوازجهت دیگرآنرا انکارمی‌کنند. آن‌اصل این‌است‌که: الفاظ مفردی‌که همه، وضع لغوی می باشندبرای این‌وضع نشده‌اند که معانی آنها فی نفسه فهمیده شوند، بلکه وضع آنها برای آن است که معانی به یکدیگر ضمیمه گردند، و از میان آنها مطلبی ادراک شود. این یک مطلب علمی ارزنده و یک اصل بزرگی است. زیرا اگر ما معتقد شویم الفاظی که همان وضع لغوی می باشند وضعشان برای این است که بوسیلهٔ آنها خود معناهاشان فهمیده شود، این اعتقاد منتهی به امری می شود که هیچ عاقلی در محال بودن آن تردید نخواهد کرد.

آن امر این است که: اسماء اجناس را که برای جنسها وضع کرده‌اند برای آن وضع کرده باشند که بواسطهٔ آنها جنسها را بشناسیم. حتّی این‌طور معتقد شویم که اگر کلمات: رَجُل، وفَرَس، ودار، رانگفته بودند هیچ گونه علمی به معانی آنها برای ما حاصل نمی شد. و اگر «فَعَلَ و یَفْعَلُ» را نگفته بودند ما نمی توانستیم خبر را فی نفسه ادراک کنیم. و اگر نمی گفتند: «اِفْعَلْ» معنی امر را اصلاً نمی شناختیم، و مفهوم آنرا در نفس خودمان نمی یافتیم. و حتّی اگر حروف را وضع نمی‌کردند از معانی آنها اطّلاعی نداشتیم. یعنی نفی و نهی و استفهام و استثناء را نمی فهمیدیم. و چطور می فهمیدیم درحالی که مواضعه و قرارداد محقّق و متصوّر نمی شود مگر برموضوعٌ معلوم.یعنی محال است اسمی یا غیراسمی برای موضوع غیرمعلومی وضع شود. همچنین، قرارداد مانند اشاره است. یعنی همان طورکه وقتی می‌گوئید: خُذْ ذاکَ، این اشاره برای آن نیست که شما مشارٌالیه را فی نفسه برای شنونده تعریف کنید بلکه برای این است که بفهمد از میان اشیائی که شما می بینید و به آنها توجّه دارید آن شیء بخصوص مقصود است. همین گونه است حکم لفظ نسبت به معنائی که برای آن وضع شده‌است. و کیست که تردید کند ما «اَلرَّجُل، واَلفَرَس، واَلضّرب، و اَلقَتْل»را نشناخته‌ایم مگر از اسامی آنها؟ اگر برای این تصوّر در عقل جوازی بود حقّ آن بود که وقتی گفته

می شود «زَید» بوسیلۀ همین اسم شما مسمّی را بشناسید بی آنکه او را به چشم دیده باشید یا توصیفی از او برای شما نموده باشند.

اگر در مورد این علم ولغات گفته شود این موضوع در ابتدای امر بصورت الهام بوده است جواب گوئیم: الهام در اینجا میان دوامر است که یکی مُثبَت و دیگری مُثبَتٌ لَه می باشد، یا یکی منفیّ است ودیگری منفیٌّ عَنه، وهیچ مثبتی بدون مثبتٌ لَه و هیچ منفیّ بدون منفیٌّ عنه تصوّر نمی شود. و چون مطلب چنین بوده ایجاب کرده است که فقط از مجموع جملۀ فعل و اسم، یا اسم و اسم مفهومی حاصل شود. چنانکه می‌گوئیم: خَرَجَ زَیدٌ. یا می‌گوئیم: زَیدٌ خارِجٌ. بنابراین معنائی که ما از این دوجمله می فهمیم (یعنی نسبت خروج به زید) ارتباط و برگشتی به معانی لغات مفرد ندارد، بلکه برگشت و ارتباط به این است که الفاظ لغات علاماتی است برای آن معانی، و بوسیلۀ این الفاظ است که به آن معانی قصد می شود. آیا ملاحظه نمی‌کنید قول خدای تعالی را که می فرماید: «وعَلَّمَ آدَمَ الاَسماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی المَلائکَةِ فَقالَ اَنبِئُونی بِاَسمائِهِم هؤلاءِ اِنْ کُنتُم صادِقینَ[1]» آیا تصوّر می‌کنید که به آنها گفته شده است: اَنبِئونی بِاَسْماءٍ، در حالی که مشارٌالیه «هؤلاء» را نمی شناختند؟

* * *

بعلاوه، شایسته است تأمّل کنیم درباب معانی که عقلا آنها را وصف می‌کنند[2] به اینکه: اینها معانی استنباط شده و لطائف بکار برده شده‌ای است. وبلحاظ این معانی است که گوینده‌ای ویژگی و امتیازی را دارا می شود که گوینده دیگر دارا نمی شود[3]. چنانکه در مورد بعضی معانی و مضامین شعر مثلاً می‌گویند: «این مضمون و معنائی است که کسی نسبت به آن برفلان شاعر سبقت نگرفته است، و تنها اوست که در مورد این معنی هوش و فطانت نشان داده و آنرا بکار برده است، واوست که به اندیشه خودش به آن دست یافته است، وخلاصه اوست که

---

۱ ـ بقره / ۳۱

۲ ـ مقصود از معانی در اینجا معانی و مفاهیم کلام است که گفتیم: تصوّر نمی شوند جز در میان دو کلمه: مخبرٌبه و مخبرٌعنه. ویادآور شدیم که خبر بدون این دو رکن واقعیّت نمی یابد. این موضوع را مؤلّف در اوائل فصل چهلم مشروحاً بحث کرده است.

۳ ـ ما از اصل نسخۀ چاپ شده ۳۳ سطر را حذف کرده‌ایم که محلّ آن قبل از این عبارت بود. و عین آن ۳۳ سطر با توضیح اضافه‌ای قریباً آورده خواهد شد. اوّل آن چنین است: «اِعلَم أنَّ مَعانِي الکَلامِ کُلَّها» ص ۴۰۵ س ۴. و آخر آن با جملۀ «یَقَعُ التَّفاضُل فِي الفَصاحَة» پایان می یابد، آخر ص ۴۰۶ و آن مقدار که در آن محلّ حذف شده مصنّف به این صورت زمینه‌سازی کرده است: و اِذ قَد عَرَفتَ هذِهِ الجُملَةَ فَاعلَم أنَّ معانِي الکَلامِ کُلَّها... و استاد عبده بر روی این قسمت مکرّر در نسخۀ درس خود خطی کشیده است. ش

مبتکر آن است.» اگر شما در این معانی تأمّل کنید می فهمید که این معانی در آن امرأعمّ[1] همان خبری است که عبارت است از اثبات معنی برای شیء ونفی آن از شیء. دلیل برمطلب آن است که اگر ما به هریک ازمعانی غریب و نادری که به گوینده‌ای اختصاص می یابد دقّت کنیم می بینیم که اصل و اساس آن همان اثبات و نفی است. اگر در این باب نمونه ای بخواهید به همان بیت فرزدق توجه نمائید:

وما حَمَلَتْ اُمُّ امرِیءٍ فی ضُلوعِها اَعَقَّ مِنَ الجانی عَلَیها هِجائیا[2]

اگر خوب توجه کنید تردیدی نخواهید کرد که اصل واساس معنی دراین بیت همان جملهٔ «وما حَمَلَتْ اُمُّ امرِئٍ» می باشد، و کلمات دیگر که تا آخر بیت اضافه شده است متّکی ومبتنی برهمان جملهٔ اوّل است، ومسلّماً اگر این جمله را بردارید برای هیچ یک از کلمات اضافه شده مطلب روشنی نخواهید یافت، وباذکر آن کلمات مقصود و معنائی را ادراک نخواهید کرد، بلکه اگر فقط آنها را ذکر نمائید [که ذکر نخواهید کرد] می بینید که جملهٔ شما هذیانی بیش نیست.

امّا سببی که بلحاظ آن، مطلب چنین بوده است: قاعده و حکم تمام کلماتی که غیر ازجزئی[3] جمله هستند، یعنی حکم فعل و فاعل و مبتدا و خبر این است که اینها بنرای محقّق ساختن معنی مثبت و منفیّ می باشند. مثلاً کلمهٔ: فی ضُلوعِها، دربیت مذکور، اوّلاً می رساند که شاعر نفی حمل را بطور مطلق نخواسته بلکه معنی حمل را در ضلوع [استخوانهای پهلو] اراده کرده است. واینکه گفته است: اَعَقَّ، می رساند که شاعر این حمل را که حمل ضلوع است باز بطورمطلق نخواسته بلکه حملی را در استخوانهای پهلو اراده کرده است که محمول آن «اَعَقَّ[4]مِنَ الجانی عَلَیها هِجائیا» می باشد.

وقتی که تمام این معانی برای حمل، مخصوص و مخصّص شد دیگر متصوّر نیست که بدون آنکه نفی حمل ادراک و تعقّل شود معنی کلام مفهوم و معقول گردد. زیرا تخصیص چیزی تا وقتی که درنفی و اثبات یا در موضوعاتی که در طریق نفی واثبات اند، ازقبیل امرونهی و استفهام، داخل نشده است قابل تصوّر نیست.

حال که ثابت شد خبر و سایر معانی و مقاصد کلام معناهائی هستند که انسان انها را درنفس خود پدید می آورد، و درمیدان فکرش آنها را جابجا می نماید، و بوسیلهٔ این معانی باقلب خویش گفت و شنود می نماید، و درباب آنها رجوع به قلب می‌کند پس از آن بایستی دانست که حاصل

۱- مقصود از امر أعمّ همان خبر است که نسبت به آن کلام عامتر و کلّی تر است.

۲- ترجمه و شرح این بیت در فصل پیش «فصل چهلم» آمده است. ۳- یعنی متعلّقات فعل وامثال آن.

۴- ضُلوع، جمع «ضِلع» بمعنی: استخوانهای پهلو، و کنایه از رحم و شکم مادر است.

ونتیجهٔ علم به این معانی از پدید آورندهٔ آنها واقع می شود، و از قصد کنندهٔ این معانی صادر می گردد. و هنگامی که دربارهٔ فعل می‌گوئید: فعل وضع شده‌است برای خبر، معنیش این نیست که فعل وضع شده‌است تا بوسیلهٔ آن ذات خبر وجنس آن واصل و ماهیّت آن فهمیده شود. بلکه منظور این است که فعل وضع شده‌است تا اگر آنرا به اسمی ضمیمه کنید از آن فعل و از آن اسم فهمیده شودکه حکم به آن معنی که آن فعل از آن جدا و مشتقّ شده‌است برمسمّای آن اسم ازشما گوینده پدید آمده و واقع گردیده‌است.

پایان فصل چهل ویکم

خلاصهٔ فصل چهل و دوم

اساس مطلب در ادراک بلاغت ذوق و احساس روحانی است.

از صفحهٔ ۴۱۸ـ تا صفحهٔ ۴۲۸ کتاب دلائل الاعجاز

گفتیم که نظم کلام همان منظور نظر قراردادن معانی و مقاصد نحوی فیمابین کلمات است طرفداران مزیّت لفظ گمان می‌کنند مزیّتی را که‌مابرای هرمورد ازمقاصد نحوی، و برای وجوه و اشکال آن عنوان می‌کنیم درجائی قبول داریم و درجای دیگر قبول نداریم، و خلاصه این مزیّت را در یکی از هزار معتقدیم، یعنی چون دیده‌اند که نکره در مواضعی می آید و مع ذلک مزیّتی را ایجاب نمی‌کند ما را متّهم کرده‌اند در اینکه گفته‌ایم: نکره در آیهٔ: وَلَكُم فِي القِصاصِ حَياةٌ، فضیلت ومزیّتی دارد. اینها تصوّر می‌کنند ما نمی توانیم شبههٔ آنها رارفع کنیم، و قاعدهٔ ما قاعده‌ای است خیالی. البتّه این مقام و موقعیّت مزایائی را که ما می خواهیم به آنها بفهمانیم معناهائی روحانی و اموری است پنهانی. وما وقتی قدرت بیدار کردن آنها را داریم که آنهااستعداد ادراک و طبع پذیرنده‌ای داشته باشند، وصاحب ذوق و قریحه‌ای شوند تا درنفس خودشان بیابند که مقام و موقعیّت این وجوه واشکال آن است که مزیّت بطورکلّی درآنها آشکار می شود، واز کسانی شوند که تأثیر هرکلام یا هرشعری نظیر اشعار زیر را تمیز دهند.

لِی مِنکَ ما لِلنّاس کُلِّهِمُ   نَظَرٌ وتَسلیمٌ عَلَی الطُّرُقِ

من به تنهائی همان قدر به تو چشم دوخته ام، ونسبت به تو تسلیمم که تمامی مردم درحق تو یکجا چنین اند.

وسَأستَقِلُّ لکَ الدُّموعَ صَبابَةً   ولَوأنَّ دِجلَةَ لی عَلَیکَ دُموعُ

من ریختن اشک را برای محبّت و عشق به تو هرچند باندازه یک دجله اشک داشته باشم باز اندک خواهم شمرد.

البتّه بایستی بگوئیم که درمیان علوم طریقی پیچیده‌تر و دقیقتر از این علم وجود ندارد. بطوری که شما خود را در این راه به زحمت و کوشش وا می دارید مع ذلک باز مانندکسی هستیدکه در این راه مرتّباً شبهه برایش پیش می آید. چنانکه روزگار درازی است بیت متنبّی را می خوانیم که:

عَجَباً لَهُ حَفِظَ العِنانَ بِأنمُلٍ   ما حِفظُها الأشیاءَ مِن عاداتِها

شگفتا، عنان را چگونه با انگشتان خود نگاه می دارد در حالی که نگهداری این چیزها عادت وکار انگشتان هیچ کس نیست.

ولی مطلبی را ظاهراً در آن نمی یابیم که قبلاً ندانسته باشیم مع ذلک نکته پوشیده‌ای باز برای ما آشکار می شود که قبلاً نمی توانستیم دریابیم. بدین معنی که حق آن بود بگوید: ما حِفظُ الاشیاءِ من عاداتها، یعنی مصدر را به مفعول اضافه کند وفاعل را ذکر نکند. چه نظر شاعر این است که حفظ را از انگشتان نفی کند درحالی که اضافه (هاء) حفظ را برای انگشتان اثبات می نماید. نظیر آن وقتی است که می‌گوئیم: لَیسَ الخروجُ فی مِثلِ هذَا الوقتِ مِن عادَتی، و نمی‌گوئیم: لیس خروجی. چه اگر این طور بگوئیم کلام ماخروج را اثبات می نماید.

به همین جهت است که می بینیم بعض علما در مورد یک کلمه تأویلی نموده‌اند و ماهم رأی آنها را تبعیّت کرده‌ایم امّا پس از مدتی روشن شده که مطلب خلاف آن است.

چنانکه در مورد بیت زیر:

بِجَهلٍ کَجَهلِ السَّیفِ وَالسَّیفُ مُنتَضیً وَحِلمٍ کَحِلمِ السَّیفِ وَالسَّیفُ مُغمَدُ

ابن عمید تکرار سیف را مذموم دانسته است درحالی که شاگردش یعنی اسماعیل بن عباد گفته است: اگر این تکرار نبود معنی بیت بکلّی خراب می شد. و صحیح هم گفته است، زیرا اگر در کلام صحبت از مضافی است و می خواهیم مضاف الیه راهم یادآور شویم بلاغت اقتضا می‌کند که مضاف الیه را اسم ظاهر بیاوریم نه بصورت ضمیر. و روش زیبا این است که بگوئیم: جاءَنی غُلامُ زَیدٍ وزَیدٌ، نه آنکه بگوئیم: جاءَنی غلامُ زیدٍ وهُوَ. وچنانکه متنبّی گوید:

بِمَن نَضرِبُ الاَمثالَ، اَم مَن نَقیسُهُ اِلیکَ وَاَهلُ الدَّهرِدونَکَ وَالدَّهرُ؟

ترا به چه کسی مثل بزنیم، و کیست که او را با تو مقایسه کنیم درحالی که اهل زمانه و زمانه دون تو می باشند.

هرصاحب ذوقی می فهمد که اگر گفته می شد: وَاَهلُ الدّهرِ دونکَ وهُوَ، کلام این حسن و مزیّت را نداشت، نه از آن جهت که شعر ناقص می شود بلکه اصولاً ذوق نمی پذیرد.

و از همین نمونه است این بیت نابغة:

نَفسُ عِصامٍ سَوَّدَتْ عِصاما وَعَلَّمَتْهُ الکَرَّوَالإقْداما

این شخصیت ممتاز و خودساخته عصام است که او را بزرگی و سروری داده است، و پیشروی و جنگ وحمله را به او آموخته است (عصام حاجب نعمان بود که بجهت لیاقت و شایستگی خودش به شرف و مقامی بزرگ دست یافت نه بلحاظ مقام و موقعیت آباء و اجدادش.).

پایان خلاصه فصل چهل ودوم

«فصل چهل و دوم»

«اساس مطلب در ادراک بلاغت ذوق و احساس روحانی است»

بدان ای خواننده که هیچ گاه مطلبی را نخواهی دید که عجیبتر باشد از اعتقاد عدّه‌ای درباب نظم کلام. وبا آنکه هرکس کمترین معرفتی در این راه داشته باشد می فهمد که درمیان کلامها نظمی است زیباتر از نظم دیگر مع ذلک عدّه‌ای را می بینی که وقتی می خواهی به بصیرت آنها در این موضوع بیفزائی چشمهاشان سخت خیره می شود، و قدرت فهمشان ناپدید می گردد. علّتش آن است که اوّلین چیزی که اینها علم به آنرا فاقد شده‌اند خودِ نظم است. زیرا خیال کرده‌اند که نظم کلام چیزی است غیر از منظور کردن مقاصد نحوی. واساس مطلب را چنین گذاشته‌اند که نظم در الفاظ است نه در معانی. لذا شمارنج فراوانی را بایستی تحمل کنید تا اینها رااز رأیشان برگردانید. چه در حقیقت مرض مزمنی را بایستی معالجه کنید، ودردی را که ریشه کرده و سخت جایگیر شده‌است بایستی مداوا نمائید. حتّی اگر ببینی آنها را با مهاربکشید تا اعتراف کنند که نظم کلام جز منظور کردن مقاصد نحوی معنائی ندارد باز هم در نفس آنها خاطره‌ای یافته می شود که آنها را حیران می سازد؛ تا جائی که سعی فراوان دارند به همان مطلب اوّلی خود برگردند. زیرا اینها خیال می‌کنند که ما مزیّت و حسن را برای نظم ادّعا می‌کنیم بی آنکه درآن معنائی از معانی نحوی باشد که اهل ادب درعلم به آن بر یکدیگر برتری می یابند. و چنین فکر می‌کنند که ما نمی توانیم برروی یک معنی از معانی نحوی و وجوه و اشکال آن دست بگذاریم و بگوئیم مقام این معنی آن است که مزیّت را برای هرکلام دیگری که این معنی در آن باشد بوجود می آورد. و خیال می‌کنند مزیّتی را که ما برای هرمورد از مقاصد نحوی و وجوه و اشکال آن عنوان می نمائیم درجائی قبول داریم و درجای دیگر قبول نداریم، و در کلامی معتقدیم و درکلامی دیگر معتقد نیستیم، در مواردی بسیار نادر مدّعی هستیم و در موارد زیادی مدّعی نیستیم، و خلاصه این مزیّت را دریکی از هزار معتقدیم. وچون مطلب را این گونه تصوّر نموده‌اند برای آنها شبهه پدید آمده‌است، و گفته‌اند: چگونه کلمهٔ معلوم و معروفی بصورت مجهول در می آید؟ و از کجا تصوّر شود که کلمه در یک کلام مزیّتی داشته باشد و درکلام دیگر عکس آن باشد، با آنکه حقیقتش درهر دو حقیقت واحدی باشد؟ یعنی چون

دیده‌اند که نکره در مواضعی بیشمار می آید ولی اقتضای فصل و ایجاب مزیّتی نمی‌کند ما را درباب نظری که راجع به نکره دادیم متّهم کرده‌اند؛ آنجا که گفتیم کلمه «حَیاة» در قول خدای تعالی «وَلَکُم فِی القِصاصِ حَیاةٌ»بلحاظ نکره بودنش حُسن و مزیّتی بزرگ دارد، ودرآیهٔ شریفه بلاغت عجیبی را یافته است. آنها گمان کردند که این مطلب ما بصورت وهم وخیالی است، وما نمی توانیم در این باب شبهه را از آنها برطرف سازیم، و تصویری که در ذهنشان بصورت حقّ جلوه کرده‌است روشن نمائیم، همان‌طور که دربارهٔ خود نظم توانستیم. زیرا ما درآنجا این توانائی را داشتیم که آنها صحّت گفتار ما را ادراک نمایند. البتّه مطلب دراینجا آن گونه نیست. یعنی بیماری در اینجا آسان نمی باشد، و بگونه‌ای نیست که اگر شما تصمیم بگیرید مقداری از درد را درمان کنید امکان معالجه را در مورد هر فرد دیگری مناسب و مساعد یابید، و کوشش را در معالجه آن موفقیّت‌آمیز احساس کنید. زیرا موقعیّت مزایائی را که شما میل دارید به آنها بفهمانید، وشأن و منزلت آنها را برایشان تصویر کنید اموری است پوشیده، و معانی است روحانی. شما آن قدرت را ندارید که شنونده را بیدار و آگاه سازید، و بوسیلهٔ این معانی اطّلاع علمی را برای او پدید آورید؛ مگر وقتی که در او برای ادراک آن مطالب استعدادی بوجود آید، و طبع پذیرنده‌ای در او پدید آید، و صاحب ذوق و قریحه‌ای شود تا با آن درنفس خود این احساس را بیابد، وبفهمد که موقعیّت این وجوه و اشکال کلام آن است که مزیّت بطور کلّی درآنها ظاهر می شود. و از کسانی شود که وقتی در کلام تحقیق می نماید، و در شعر تدبّر می‌کند موقعیّت و تأثیر هریک را با دیگری فرق بگذارد، و از کسانی گردد که وقتی این اشعار را برای او می خوانید او را کاملاً جذب کند:

لِی مِنکَ ما لِلنّاسِ کُلِّهِمُ　　　نَظَرٌ وتَسلیمٌ عَلَی الطُّرُقِ

من بتنهائی همان قدر به توچشم دوخته‌ام و نسبت به توتسلیمم که‌تمامی مردم درحق تو یکجا.

و گفتار بحتری:

وسَأستَقِلُّ لَکَ الدُّموعَ صَبابَةً　　　وَلَواَنَّ دِجلَةَ لی عَلَیکَ دُموعُ[۱]

من ریختن اشک را برای تو هر چندبقدر نهردجله اشک داشته باشم باز اندک خواهم شمرد.

وبیت دیگرش:

رَأتْ مَکَناتِ الشَّیبِ فَابْتَسَمَتْ لَها　　　وقالَتْ نُجومٌ لَوطَلَعْنَ بِأسعَدِ[۲]

---

۱ ـ از قصیده‌ای است در وداع ابراهیم بن حسن وقتی که از بصره خارج شد. دیوان، ۲ : ۱۳۱۵ـم

۲ ـ اَلمَکَنات: تخمهای ملخ و سوسمار را گویند. شاعر در اینجا پیری را از جهت سپیدی موی سر و روی در حال کثرت و اتصالشان، به تخمهای ملخ وسوسمار تشبیه کرده است. و استاد در نسخهٔ درس خود آخر بیت را چنین تفسیر نموده: «نجوم یونق

انبوه موهای سپید را در سر و روی او دید، ولبخندی زد و گفت: اینها ستارگان سعدند. ولی ای کاش سعدتر از این بودند (یعنی دیرتر طلوع می‌کردند).

وشعر ابونواس:

رَکبٌ تَساقَوا عَلَی الأکوارِ بَینَهُمُ — کأسَ الکَرىٰ فَانتَشَى المُسْقِيُّ والسّاقی[1]

کأنَّ أعناقَهُم وَالنَّوم واضِعُها — عَلی المَناکبِ لَم تُعمَدْ بِاعناقِ[2]

سواران بر رحلهای شتران پیاله خواب رامیان یکدیگر مبادله می‌کردند و به یکدیگر می نوشاندند، چندانکه جام گیرنده و جام دهنده هر دو سرمست شدند. گردنهای آنان که براثر خواب روی شانه ها افتاده بود گوئی اصلاً برستون گردن تکیه ندارند.

و گفتار دیگرش:

یا صاحِبَیَّ عَصَیتُ مُصْطَبَحاً — وغَدوتُ لِلّذّاتِ مُطَّرِحا[3]

فَتَزَوَّدُوا مِنّی مُحادَثَةً[4] — حَذرُالعَصالَم یُبقِ لی مَرَحا

ای دوستانم، من نوشیدن صبوحی را ترک نمودم، و از امروز آن لذّات را بکلّی کنار زدم «و در باده گساری و عیش و نوش با شما همگامی نمی‌کنم» از من فقط بعنوان صحبت و گفتگو استفاده کنید زیرا پرهیز از معصیت شوقی برای من جهت خوشگذرانی نگذاشته است.

و دو بیت اسماعیل بن یسار:

بهاؤها لوطلعن بطالع اسعد مما طلعن به، اما فهی نذیر الموث فلابهاء لها ولالألاء. ا هـ. (یعنی: این موهای سپید مانند ستارگانی هستند که زیبائی و روشنی آنها دل را می رباید. ای کاش به طالعی سعدتر از این طلوع می‌کردند. ولی اینها اعلام کننده مرگ‌اند لذا هیچ حسن وزیبائی ندارند. م). و اما به نظر من زنها از آن جهت از پیرمردها بدشان می آید که پیری آنها اعلام ضعف و موجب برکناری آنها از عیش و نوش است. نه ازآن جهت که موهای سپید مرگ را اعلام می‌کنند. ش. این بیت از قصیده‌ای است درمدح احمد بن مدبر. دیوان ۲: ۷۷۱- م

۱ ـ شاعر در اینجا تأثیر خواب و سستی آنرا به نشوهٔ مستی تشبیه کرده است. و حالتی را که از سرایت چرت زدن در میان سواران قافله بوجود می آید به وقتی که مستان جامهای شراب را میان یکدیگر مبادله می‌کنند تشبیه نموده است.و مشهور این است که خواب سرایت می‌کند. و کسی که ابتداءً خواب بر او غلبه می‌کند گأنّه خواب را به کسی که پس از او می خوابد می نوشاند.

۲ ـ در حاشیه اصل بجای «لَم تُعْمَدْ» لَم تُعدَلْ آمده است. عَمَدَالسَّقفَ ونَحوَه، آی دَعَمَهُ. «یعنی سقف یا مانند آنرا با ستون و پایه ای استوار ساخت». ش دو بیت مذکور در دیوان شاعر: ۲۸۵-م

۳ ـ اگر «مصطبح» به فتح باء باشد معنی عصیانش این می شود که به خوردن صبوحی اعتراف نکرده بلکه آنرا ترک نموده و مورد استفاده قرار نداده است. و این معنائی است که روشنتر است. و اگر به کسر خوانده شود معنیش این می شود که دوستش که با او باده صبحانه می خورد اورا به نوشیدن شراب وادار کرده ولی او ننوشیده است. و معلوم است که معنی اصطباح همان نوشیدن شراب است هنگام صبح. ومصطبح به فتح باء مصدر میمی و اسم مکان می باشد. ش.

۴ ـ در دیوان شاعر بجای محادثة «مراقبة» ضبط است. ش.

دو بیت مذکور در دیوان شاعر: ۵۹- م

حَتّی إذَا الصُّبحُ بداضَوءُهُ   وغابَتِ الجَوزاءُ وَالمَرزَمُ[1]
خَرَجْتُ وَالوَطْءُ خَفیٌّ کَما   ینسابُ مِن مکمَنِهِ الاَرقَمُ

تا آنگاه که صبح آشکار شد، وستاره‌های جوزا و مرزم ناپدید گشتند من خارج شدم درحالی که اثر گامهای من «بجهت تاریکی» ناپدید بود آنچنانکه مارا رقم از راهی می‌گذرد و اثری برجای نمی‌گذارد.

* * *

آری،کسی باشدکه‌وقتی این اشعاررا برایش‌خواندیداو را جذب کند، و هنگام شنیدن آنها نشاط او را فرا گیرد، و لطف تـأثیر حذف و نکـره را درجملهٔ «نَظَرٌ و تَسلیمٌ عَلَی الطُّرقِ، ودرجملهٔ بحتری «لی عَلَیک دُموعُ» ادراک نماید، و آنرا همانند سحر احساس کند، و بفهمد که این احساسها بجهت تقدیم کلمهٔ «لی» است برحرف «عَلیٰ» وهمچنین بلحاظ نکره آوردن «دموع» است. و نیز ارزش و شکوه و علوّمرتبه و دقّت صنعت را درجملهٔ «وقالَتْ نجُومٌ لَو طَلَعْنَ بِاَسعَدِ» ادراک نماید. امّا مصیبت و درد این است که این احساس درعـدّه‌ای کم است. حتّیٰ چنـان است که برای فردی اتّفاق می افتد که از همین اشکال و وجوه[2] کلام درشعری که می‌گوید یا در کتابی که می نویسد تأثیر زیبائی پدید می آید مع ذلک نمی داند که چنین کلام زیبائی را خود او آورده است.

و امّا جهل در موردی که کلام نازیبائی می آورد از او زائل نمی شود. با این ترتیب تو نمی توانی بهیچ وجه کاری در این زمینه انجام دهی مگرفردی صاحب ذوق بیابی که اگربرآتش‌زنه ذهنش چخماق زنی فروزان شود، و صاحب قلبی بیابی که اگر راه را به او نشان دهی چشم باز کند و ببیند. ولی این رفیق توکسی است که آنچه را تو به او نشان می دهی نمی بیند، و به طریقی که تو هدایتش می‌کنی راهنمائی نمی شود، لذا تو با چنین کسی در یک‌راه گام بر نمی داری، و هدف توغیر از هدف اوست، ونفس خود را بدون هیچ‌بهره‌ای آزار کرده‌ای، و همان‌طور که شعر در ذهن کسی که ذوق ندارد جای نمی‌گیرد این موقعیّت کلام را هم به کسی که ابزارش به او داده نشده‌است نمی توانی بفهمانی. و مصیبت فقط این است که وقتی فاقد این ابزار خیال می‌کند این ابزار به او داده شده، و گمان دارد ازکسانی است‌که برای قضاوت کردن‌کمال یافته،و قضاوتش صحیح

---

۱ ـ اَلمَرزَم، مفرد «مرزَمَین» است و آن دو ستاره است همراه با دو ستاره شِعریٰ. ش ـ دو بیت مذکور از اسماعیل بن یسار شاعر اموی. اغانی، ۴ : ۴۱۸ـم

۲ ـ مقصود از فروق تعبیرهای مختلف کلام است و مقصود از وجود سیماها و اشکال کلام، چنانکه این دوکلمه در فصلهای پیش هم آمده بود.

است، شروع به گفتن مطالبی می‌کند که اگر به گمراهی خود متوجّه بود از گفته های خود خجالت می‌کشید، امّا آن کس که نقض خویش را احساس می نماید، ومی فهمد که نسبت به علمی اطّلاعش کم است، واین علم به دیگری داده شده است تودر بحث با چنین کسی راحت وآسوده ای، و او هم انسانی است عاقل که عقلش او را حفظ کرده و نگذاشته است ازحدّ خودش تجاوز کند، و در آنچه صلاحیت ندارد خود را خسته سازد.

* * *

وقتی که علومی دارای اصولی شناخته شده و قوانینی مضبوط است، واهل ادب در آگاهی به آن علوم مشترک و متفّق اند که کار را بایستی براین اصول و قوانین بنا نهاد،اگر کسی در بنا نهادن کار براین قوانین مضبوط ودرنتیجه گیری از این اصول شناخته شده راه‌خطارفت، و به رأی خویش مغرور شد دیگران قدرت ندارند او را از هوای نفسش باز دارند، و ازعقیده‌ای که بدان معتقد شده است او را برگردانند مگر با رنج فراوان، و یا خود او عاقل و دانا و درعلم ثابت قدم گردد که اگر او را آگاه سازند آگاه شود، واگر به او بگویند تو در این باب شایسته است دقّت بیشتر کنی توقّف کند، وگوش فرا دهد، وبترسد از اینکه به خود مغرور شود و با استماع مطالبی که برای او گفته می شود راه خطا در پیش گیرد، و از اینکه بدون دلیل روشن وبدون حجّت سخن را طولانی کند امتناع داشته باشد (درحالی که موصوف به چنین وصفی البتّه نادر وکمیاب است).وقتی علومی باشد با این خصوصیات[1] چگونه ممکن است شما عدّه زیادی را از رأیی که در این باب دارا شده اند برگردانید، درحالی که اصل وقاعده‌ای که شما آنها را بدان ارجاع می دهید، و در احتجاج با آنها برآن تکیه می‌کنید عبارت است از: استشهاد به قرایح،و سنجش دقیق اذهان و ژرف نگری آنها، وآنچه درنفوس از اهتزاز و نشاط روحی در آن هنگام که کلام را می شنوند پدید می آید. اینها همان موضوعاتی است که گوش آنها را برای مطالب شما باز می‌کند، وپرده را از مقابل دیدگانشان کنار می زند، و چهره هاشان را بسوی شما برمی‌گرداند. امّا آنها خود را درجای کسی که این عقیده را بررسی می‌کند و فتوا می دهد و قضاوت می‌کند نمی‌گذارند. بلکه به نظرشان از جمله کسانی هستند که قریحه وطبعشان صافی گشته و ذوقشان سالم و ابزارشان کامل شده‌است. واگر به آنها بگوئید که: همین مطالب را شما از ذهنهای خودتان دریافت کرده‌اید،نظیر همین جمله را آنها به شما برمی‌گردانند و می‌گویند: نه، ذوقهای ما سالمتر و نظر ما صحیحتر و احساس ما بیدارتر است. آفت در شماست زیرا شما اموری را پیش خود خیال کرده‌اید که نتیجهٔ ثابتی ندارد، و شما راهوی و

---

۱ ـ این جمله، جواب است برای عبارت قبل: و وقتی علومی باشد که...

میل نفس به این توهّم واداشته است که در دونظم متساوی، برای یکی مزیّتی نسبت به دیگری قائل شده‌اید بی آنکه این مزیّت معقول باشد.

نتیجةً تو دردست اینها همچون شخصی حسرت زده‌ای که جز تعجّب نمی تواند کاری بکند. در آن صورت بحث و گفتگو دیگر ترا فایده وسودی ندارد، و دلیل و برهان هم مسموع نمی افتد، مگر کسی را بیابی که در این طریق برخلاف هوای نفس خود یار وکمک تو باشد، و کسی باشد که اگر بخواهد در برابر تو بایستد طبعش از آن ابا داشته باشد، و ذوق خود را بسوی تو باز گرداند، و گوشش را برای تو باز کند، وحجاب را از میان تو و خودش بردارد، و خود را برهمان مسیری که تو ئی بکشاند، و چشمش را به همان جانبی که تواشاره می‌کنی متوجه سازد، و انس والفت را بجای نامأنوسی و تنفّر قرار دهد، و بعد از امتناع و اباء باز چهرهٔ قبول را نشان دهد.

این مطلب که مبتنی براین قاعده کلّی است فقط بدان جهت است که درمیان انواع علوم خفیّ، و مطالب پیچیده ودقیق طریقی عجیبتر از این علم از جهت خفا و غموض وجود ندارد. و شما در این امر ذهن خویش را خسته می‌کنید، و فکر خود را به زحمت وا می دارید، و کوشش بتمام معنی می نمائید، تا آنجا که وقتی می‌گوئید مطلب را به یقین و قطع پی بردم، و بتمام وکمال فهمیدم بازکسی هستید که در این طریق مرتّباً شبهه‌ای برایتان خودنمائی می‌کند، و شکّی برشما عارض می شود. چنانکه ابونواس گوید:

أَلا لاأَرىٰ مِثْلَ امْتِرائِیَ فی رَسمٍ تَغُصُّ بِهِ عَینی ویَلفَظُهُ وَهمی
أَتَتْ صُوَرُالأَشیاءِ بَینی وبَینَهُ فَظَنّی کَلا ظَنٍّ، وَعِلمی کَلاعِلمِ[1]

۱ ـ آگاه باشید، من هیچ کس را مثل خودم نمی بینم در این شکّ و تردیدی که یافته‌ام درباز شناختن اثرخانه محبوب. چشمم آنرا در خود می‌گیرد و تصوّرم آنرا به دور می افکند[2].

۲ ـ آنقدر صورتهای اشیا میان من و اثر خانهٔ محبوب فاصله شده‌است که ظنّ من کأنّه لاظنّ است وعلمم کأنّه لاعلم[3].

روزگار درازی را شما به تأمّل در این بیت می‌گذرانید، وآنرا تفسیر می‌کنید، و مطلبی در آن نمی یابید که قبلاً ندانسته باشید مع ذلک در این بیت مطلب پوشیده‌ای برشما آشکار می شود که پیش از این نمی توانستید آنرا بفهمید. مثال آن بیت متنبّی است:

---

۱ ـ دیوان شاعر (شرح صولی) ط، بغداد: ٢٨١ـم

۲ ـ یعنی، وقتی به آثار خانهٔ محبوب می رسم و آنرا با چشم می نگرم بیقین می بینم که این آثار خانهٔ محبوب من است. امّا چون آنرا به تصوّر در می آورم باور نمی‌کنم که محبوب از من جداشده است.

۳ ـ شاعر می خواهد با این کلام درجهٔ نهائی تردید ودودلی خود را بیان کند.

عَجَباً لَهُ حَفِظَ العِنانَ بِأَنْمُلٍ ماحِفظُهَا الأَشيَاءَ مِن عاداتِها[1]

شگفتا، چگونه عنان را با دو سه انگشت خود نگاه می دارد در حالی که نگهداری اشیائی چنین، عادت و کار انگشتان نیست.

روزگاری دراز گذشت و ما این بیت را می خواندیم و ایرادی هم نسبت به هیچ یک از کلمات آن نداشتیم. و به ذهن ما خطور نمی‌کرد که در آن خطائی باشد. ولی اخیراً روشن شد که گوینده اشتباه کرده‌است. بدین معنی که: حق آن بود بگوید: ما حِفظُ الاَشیاءِ من عاداتها. یعنی مصدر را به مفعول اضافه نماید و فاعل را ذکر نکند. زیرا مقصود شاعر آن است که حفظ را از انگشتان بکلّی نفی کند، و چنین ادّعا نماید که اصلاً حفظ کار انگشتان نیست. در حالی که اضافه حفظ به ضمیر «ها» اقتضایش آن است که حفظ را برای انامل اثبات کرده‌است. نظیر این مطلب وقتی است که می‌گوئید: لَیسَ الخروجُ فی مِثلِ هذَا الوقتِ مِن عادتی. و نمی‌گوئید: لیس خروجی فی مثل هذا الوقت من عادتی. همچنین، می‌گوئید: لَیسَ ذَمُّ النّاسِ مِن شأنی[2]، ونمی گوئید: لَیسَ ذمّی النّاسَ مِن شأنی.

زیرا اگر چنین بگوئید کلام شما اثبات ذمّ و وجود آنرا از جانب شما ایجاب می‌کند، ومقایسه مصدر با فعل در این باب درست نیست. یعنی نبایستی گمان شود همان طور که جایز است گفته شود: ما مِن عاداتِها اَن تَحفَظَ الاشیاءَ، بایستی جایز باشد که بگوئیم «ما مِن عاداتِها حِفظُهَا الاَشیاء. چون اضافه مصدر حفظ به فاعل اقتضایش این است که حفظ وجود داشته و از فاعل بوقوع پیوسته است. مثال کاملاً روشن آن این است که می‌گوئید: اَمَرتُ زَیداً بِاَن یَخرُجَ غَداً، و نمی‌گوئید: اَمَرتُهُ بِخروجِهِ غَداً.

و از نمونه هائی که درآن اشتباهی است در نهایت خفا این بیت است:

ولا تَشکُ اِلیٰ خَلْقٍ فتُشمِتَهُ شَکوَی الجَریحِ اِلَی الغِربانِ وَالرَّخَم[3]

شکایت پیش هیچ مخلوقی مبرکه او را شادمان می سازی (و خود را رنج می دهی) این شکایت تو همانند شکایت شتر زخمی است به پیش لاشه خوارهاوکرکسها (که‌ازجراحت‌وزخم شتر خوشحال می شوند، واز آن لذّت می برند.)

توضیح آنکه، وقتی شما می‌گوئید: لا تَضْجَرْضَجْرَ زَیدٍ، درحقیقت زید را چنین نشان داده‌اید که به نوع خاصی ملول و دلتنگ می‌گردد. مثلاً زید زیاد ملالت و اندوه می یابد، ویا اینکه زود

---

۱ - دیوان، ۲ : ۱۲۷-م

۲ - یعنی: کار من سرزنش کردن مردم نیست.

۳- بیت از متنبّی است. دیوان، ٤ : ۲۹۵-م

ملول خاطر می شود. این معنائی است که عرف ایجابَ می‌کند. واما اگرخصوصیّت وصف را اعتبار نکنید لااقلّ بایستی ملالت را بطور کلّی از عادت زید عنوان نمائید و بگوئید این فعل از او بوده است. وچون مطلب این گونه شد اقتضای جملهٔ «شَکوَی الجَریحِ اِلَی الغِربانِ و الرَّخِمِ» آن است که مجروحی در کار باشد که از حال او چنین دانسته شده که شکایت و گلـه ای نزد کلاغها و کرکسها داشته است، و این سخنی است بیهوده. بیان صحیح در اینجا آن است که گفته شود: شکایت پیش احدی از مخلوق مبر که اگر چنین کنی مثل آن است که دروهم خود تصوّر کنی شتری مجروح روی زخم و جراحت خود را باز کند و آنگاه شکایت حال خود را پیش کلاغها و کرکسها برد.

به همین جهت است که شما می بینید بعض علما درمورد یک کلمه تأویلی کرده و دربارهٔ آن به مطلبی حکم نموده اند، و شما هم بعنوان تبعیّت از آنها به آن حکم معتقد می شوید، ودر قضاوت وتأویل آنها هیچ تردیدی نمی‌کنید، و براین اعتقاد زمانی طولانی باقی می مانید. امّا پس از مدتی برشما روشن می شود که مطلب خلاف آن معنائی است که فرض شده بود[1].

نمونهٔ این مطلب: ابوالقاسم آمدی بیت بحتری را که می‌گوید:

فَصاغَ مَن صاغَ مِن تِبرٍوَمِن وَرِقٍ وحاکَ مَن حاکَ مِن وَشيٍ و دیباجِ[2]

آنکه می ساخت هرچه توانست از انواع زروسیم ساخته وپرداخته کرد، وآنکه می بافت از هرگونه نقش و دیبا بافت وآراسته کرد.

ذکر کرده وگفته است: ریختن باران و فرو رفتن آن به زمین و بوجود آوردن وبافتن گیاهان استعاره نیست بلکه حقیقت است.و به همین جهت است که گفته نمی شود: هوصائغ، و کأنَّهُ صائغ[3]. و نیز گفته نمی شود: هوحائک و کأنَّهُ حائک.

بعلاوه، لفظ «حائک» اگر آن طور که ابوتمام دربیت زیر آورده است آورده شود بسیار ضعیف و سبک است:

---

۱ ـ این جملهٔ پیشوای ادبا، شیخ عبدالقادر جرجانی تعبیر می شود به کسانی که خیال می‌کنند تمام مطالبی که علمای گذشته گفته اند بایستی اجباراً قبول کرد، و اگر اشتباه گفتارشان آشکار شد ولو با تکلّف و پافشاری حمل بر درستی نمود. ش

۲ ـ دیوان، ۱ : ۴۱۱ـم

۳ ـ زیرا اگر بگوئید: کَأنَّهُ صائغ، فرض کرده اید که او عمل و صنعتی دارد شبیه به صیاغت. در حالی که باران عملی ندارد که میان آن و صیاغت مشابهتی باشد. زیرا سقوط از بالا به پائین است وشباهتی بین آن و عمل آن صنعتگر که فلزّات را به قالب می ریزد نیست. بلکه اسناد این فعل بلحاظ علاقه سببیت است. چنانکه معروف همین قول است و جای انکار و ردّی بر این قول در بارهٔ این وصف نیست. مگر وقتی که اسناد درآن به سبب، مورد ملاحظه قرار گیرد. لیکن در آن صورت هم صحیح نیست گفته شود: کأنّهُ صائغ. ح. ن.

اِذَا الغَيثُ غادیٰ نَسجَهٗ خِلتَ اَنَّهُ   خَلَتْ حُقُبٌ حَرسٌ لَه وهُوَحائِکُ[۱]

بامداد، هنگامی که باران کارگاه بافندگی خود را براه می اندازد گوئی روزگارهای درازی گذشته و او کارش دوختن و ساختن بوده است.

این تعبیری است واقعاً زشت. و آن کلامی را که بحتری گفته است که: حاکَ مَن حاکَ، زیباست واستعمال هم شده است. اما علّت آنکه آمدی دربارهٔ بیت مورد بحث چنین نظر داده این است که به خیالش غرض ابوتمّام آن بوده که از کلمهٔ «خَلَتْ» به بافتن قصد کند، وخواسته است بگوید: خِلتُ الغَيثَ حائِکاً. آمدی غفلت کرده است زیرا مقصود ابوتَمّام از کلمهٔ «خلت» آن معنی نبوده بلکه مقصودش این بوده که بگوید: در آن بامدادان که روزِ دوخت و دوز و هنگامِ رشتن و بافتنِ باران است آنقدر از انواع مختلف گلها و شکوفه های تازه وزیبا در مقابل دیدگان پدید می آید که تصوّر می شود این باران روزگارهای درازی رابه کار بافتن ودوختن اشتغال داشته و قرنها شغل او این بوده است. پس این منع واقع است بروجود زمان دوختن بصورت روزگار دراز، نه بروجود کاری که باران بصورت دوختن انجام داده است.

* * *

از نمونه های دیگر که داخل در این باب می شود جمله ای است حکایت شده از صاحب[۲] که گفت: استادم ابوالفضل[۳] بعض اشعار خوب ابن رومی را انتخاب می‌کرد و روی آن علامت می‌گذاشت تاقصیده‌ای را به دستم داد که ابتدای آن این بود. اَتَحتَ ضُلوُعی جَمْرَةٌ تَتَوَقَّدُ. به من

۱ ـ غاداهُ، یعنی هنگام صبح آمد. اَلحُقُب، به ضمّ اوّل، و به ضمّ اوّل و دوّم، یعنی روزگار. اَلحَرس، به فتح حاء نیز بمعنی روزگار است. می‌گوید روزگاری است که بر او گذشته و او بافنده است. اَلحُقُب، بمعنی هشتاد سال هم آمده است. والحِقبة، به کسر حاء یعنی زمانهای معیّن، جمع آن حُقُب و حُقوب. در نسخهٔ اصل «خَرس» ضبط است، یعنی با خاء معجمة. و این تصحیف است. ش

بیت مذکور از قصیده‌ای است در مدح اسحق بن کنداج. دیوان، ۲ : ۴۵۹-م

۲ ـ مقصود صاحب کافی اسماعیل عَبّاد شاگرد ابوالفضل بن عمید است. صاحب از افاضل علمای لغت و نحو است . کتاب مشهورش در علوم ادبی «کتاب المحیط» است که از کتب مهمّ در لغت عربی است. صاحب در انتقاد بر متنبّی رسالهٔ خاصّی نوشته است. روش او متوجّه به ایراد صنایع لفظی بوده بخصوص در سجع زیاده‌روی کرده است. وفات او سال ۳۸۴ یا ۳۸۵ بوده است.

۳ ـ ابن عمید وزیر معروف آل بویه «رکن الدوله» و صاحب کتابخانه بزرگ و مشهور است که حاوی صد بار کتاب بوده است. ولادت ونشأتش قم بود،و در همان جا بهشاگردی ابن سمکه حکیم و ادیب معروف در آمد، او مانند استاد خود مذهب اهل توحید و عدل (اعتزال) را پذیرفت. پدرش بنام «کله» دبیر ماکان کاکی بود که پس از کشته شدن ماکان باسارت به خراسان رفت، ودر آنجا صاحب دیوان رسائل نوح بن نصر شد. اهمیّت ابن عمید در این است که صنایع لفظی را با معانی دقیق جمع کرد، و در بلاغت به تالی عبدالحمید معروف شد، چنانکه گفتند: بَدَئَتِ الكِتابةُ بِعَبدِ الحَميد و خَتَمَت بِابنِ العَميد. وفات ابن عمید بسال ۳۶۰ـ اتّفاق افتاده است.

گفت: در این قصیده تأمّل کن. من در آن تأمّل کردم. متوجّه شدم که استاد بهترین بیت قصیده را ترک نموده‌است. یعنی این بیت را:

بِجَهلٍ کَجَهلِ السَّیفِ والسَّیفُ مُنتضَی　　　وَحِلمٍ کَحِلمِ السَّیفِ وَالسَّیفُ مُغمَدُ[1]

با جهلی مانند جهل شمشیر در آن هنگام که شمشیر آخته باشد و با حلمی مانند حلم شمشیر درحالی که شمشیر درغلاف پنهان باشد.

گفتم: چرا استاد این بیت را ترک نمود؟ گفت: ممکن است از قلم افتاده باشد. این جریان گذشت تا روزی استاد مرا دید و با عذری بدتر از ترک نمودن آن بیت زبان به اعتذار گشود وگفت: من آن بیت را از آن جهت ترک نمودم که شاعر کلمهٔ سیف را چهار مرتبه در آن تکرار کرده‌است. من گفتم: اگر گویندهٔ شعر این کلمه را چهار دفعه تکرار نمی‌کرد و می‌گفت: «بجهل کجهل السیف و هومنتضی وحلم کحلم السیف و هومغمد» بیت بکلّی خراب می شد.

مطلب همان است که صاحب گفته است. و علّت امر در اینجا آن است که اگر در کلام صحبت از مضافی می‌کنید وسپس می خواهید مضاف الیه راهم یادآور شوید بلاغت اقتضا می‌کند که مضاف الیه را بصورت اسم ظاهر ذکر نمائید، و آنرا بشکل ضمیر نیاورید.

تفسیر مطلب: آن روشی که زیبا و لطیف است این است که بگوئید: جاءَنی غُلامُ زَیدٍ وزَیدٌ. و زشت است بگوئید: جاءَنی غُلامُ زَیدٍ و هُوَ. از جمله شاهد در این باره گفتار دِعبل است:

اَضیافُ عِمرانَ فی خِصبٍ وفی سَعَةٍ　　　وفی حباءٍ وخَیرٍ غَیرِمَمنوعٍ[2]

وَضَیفُ عَمرٍو و عَمروٌ یَسهَرانِ مَعاً　　　عَمروٌ لِبِطنَتِهِ وَالضَّیفُ لِلجُوعِ[3]

مهمانهای عمران در فراوانی و وسعت نعمت اند،ودرنهایت آسایش و خوشی؛ آن فراوانی و نعمتی که هیچ کس از آن منع نمی شود. امّا مهمان عمرو وعمرو هردو شب را تاصبح بیداری می‌کشند، عمرو بجهت شکمخوارگی خود و مهمانش بر اثر گرسنگی.

و گفتار دیگر:

وَإنْ طُرَّةٌ راقَتْکَ فَانظُرْ فَرُبَّما　　　اَمَرَّ مَذاقُ العُودِ وَالعُودُ اَخضَرُ[4]

---

۱ ـ دیوان: ۵۹۰ـ م

۲ ـ سه کلمهٔ مکسور الفاء از سه کلمه مفتوح الفاء بهتراند: خِصب بهتر است از جَدب، و عِلم بهتر است از جهل، و سِلم بهتر است از حَرب. ح. ن.

۳ ـ دیوان دعبل: ۳۰۸ـ ازجمله اشعاری است درنسبت آن تداخل ایجاد شده است. م

۴ ـ مَرَّو اَمَرَّ الشیئ یعنی تلخ گردید. ش

بیت از خالد بن صفوان است از فصحای مشهور عرب در عهد اموی است که خطب و کلمات مأثوره‌ای از او بر جای مانده است [متوفی حدود ۱۳۳هـ.م]

اگرطُرّهٔ موئی ترا شیفته کرد نیک نگر که بسیار می شود طعم عود تلخ گردد و خود عود سبز باشد.

و این بیت متنبّی:

بِمَن تَضْرِبُ الاَمثالَ،اَم مَن نَقیسُهُ　　اِلیکَ وَاَهلُ الدّهرِ دونکَ وَالدَّهرُ[۱]

ما ترا به چه کسی مثل بزنیم، و کیست که ما او را با تومقایسه کنیم درحالی که اهل زمانه و زمانه دون مقام تو می باشند.

برهرکس که اندک ذوقی دارد پوشیده نیست که اگر درتمام این نمونه ها بجای اسم ظاهر ضمیر می آمد، یعنی گفته می شد: «وضَیفُ عَمروٍ وَهُوَ یَسهَرانِ مَعاً. ورُبَّما اَمَرَّ مذاقُ العُود وهُوَ اَخضَر. واَهلُ الدَّهرِ دونک وهُوَ» مسلّماً کلام آن حسن و مزیّت را از دست می داد؛ حسن و مزیّتی که در موضوع آنها هیچ خفا و ابهامی وجود ندارد. نه از آن جهت که شعر شکسته و ناقص می شود بلکه ذوق آنرا نمی پذیرد.

ممکن است دربادی امر تصوّر شود که این مطلب بلحاظ اشتباه است[۲]، و تصوّر شود که اگر بگوئید جاءنی غلام زید وهو، آنچه در ذهن شنونده می آید این است که ضمیر متعلّق به غلام است، و شما برآن هستید که برای این ضمیر خبری ذکرکنید. ولی نه. این موضوع کلیّت ندارد و همه جا چنین نیست.زیرا ما جملهٔ:«جاءَنی غِلمانُ زَیدٍ وهُوَ» را می گوئیم و باز کلام نازیبا و نامطبوع شمرده می شود و نفس از آن می گریزد با آنکه احتمال اشتباه هم درکار نیست مثل آن اشتباهی که در جملهٔ پیش دیدیم. وقتی مطلب چنین شد ناگزیر بایستی علّت امر غیر از این باشد. آنچه تأمّل را در این باره ایجاب می کند[۳] آن است که مطلب به آن اصل و قاعده ای بر می گردد که جاحظ یادآور شده است که: کسی سؤال کرد دربارهٔ جملهٔ قیس بن خارجه:«عِندی قِرَیٰ کُلِّ نازِلٍ ورِضَیٰ کُلِّ ساخِطٍ و خِطبَةٌ مِن لَدُن تَطلُعُ الشَّمسُ اِلی أن تَغرِبَ، آمُرُفیها بِالتَّواصُلِ و أنهیٰ فیها اِلَی التقاطُع[۴]». و

---

۱ ـ دیوان: ۵۸ـ م

۲ ـ یعنی ممکن است تصوّر کنید آوردن اسم ظاهر و نیاوردن آن بصورت ضمیر بدان جهت است که مبادا در کلام اشتباهی پیش آید.

۳ ـ آنچه موجب تأمّل است این است که مضاف الیه در کلام آورده نشده است مگر برای مقیّد کردن مضاف. بنابراین مضاف نسبت به مضاف الیه درحکم صفت است نسبت به موصوف. و اصولاً روا نبوده و نیست که بگوئید: «جاءَنی زَیدُ العاقِلُ وَهُوَ مَن یَنفُذُ فَهمُهُ فِی الحَقائِقِ ویأتی نَظَرُهُ عَلَی البَعید مِنَ العَواقِبِ» بلکه بایستی بگوئید: جاءنی زید العاقل والعاقل هو کذا... بجهت آنکه صفت ومضاف الیه تابع است و مستقلّ نیست. و لذا ضمیر مستقلّ به آن بر نمی گردد. ح. ن.

مقصود از ضمیر مستقل که استاد عبده در این حاشیه ذکر نموده است همان ضمیرفصل است.

۴ ـ ترجمه و شرح این عبارت در اواخر فصل سیزدهم، مبحث حذف، بطور کامل ذکر شده است. م

گفت: آیا امر به صلهٔ رحم همان نهی از قطع رحم نیست؟ ابو یعقوب پاسخ داد: آیا ندانستی که کنایه و تعریض عمل واثر آشکارا گوئی را در عقلها ندارد؟ و من در آنجا یادآوری کردم اینکه گفته اند تصریح را عمل و اثری است که کنایه را آن عمل واثرنیست بجهت آن است که تکرار لفظ در آیهٔ شریفهٔ: وبِالحَقِّ اَنزَلناهُ و بِالحَقِّ نَزَلَ، وفرمودهٔ خدای تعالی: قُل هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ، اَللّٰهُ الصَّمَدُ، تأثیری دارد که اگر نبود آن تأثیر هم وجود نداشت. و اگر این موضوع ثابت و معلوم باشد همان حکم مسألهٔ ماست.[۱].

از نمونه های بسیار آشکار و روشن بیتی است از حماسه که مانند ابن رومی کامل و تمام است. زیرا تشبیهی است مثل تشبیه بیت ابن رومی:

شَدَدنا شِدَّةَ اللَّیثِ غَداً وَاللَّیثُ غَضْبانُ[۲]

ما فردا باشدّت تمام کارنبرد را سخت خواهیم گرفت؛ آن سختگیری وشدّتی که شیر خشمگین دارد.

و از همین باب است بیت نابغة:

نَفسُ عِصامٍ سَوَّدَتْ عِصاما وَعَلَّمَتْهُ الكَرَّوالإقداما

این شخصیّت خود عصام است[۳] که عصام را بزرگی و سروری داده است، وحمله و پیشروی در نبرد و فعالیّت را به او آموخته است.

---

۱ - این قاعده در جائی است که مقام مقام تأکید و تقریر باشد. و کنایه را مقامی است که اظهار و آشکارا گوئی در آن مقام شایسته نمی باشد. ح. ن.

۲ - از اشهل بن شیبان شاعر جاهلی. حماسه (شرح مرزوقی)، ۱ : ۳۲-م

۳ - عِصام، جمع آن: اَعصِمَة، وعُصم به لفظ مفرد، بمعنی عهد است. و این معنی از باب مجاز می باشد. اَلعِصامیّ، نسبت است به عِصام. و او حاجب نُعمان بود که بجهتَ لیاقت و شخصیّت خویش عزّت و قدرتی بزرگ یافت نه بلحاظ موقعیّت آباء و اجدادش. و مثلی است که گویند: کُن عِصامیّاً و لاعِظامیّاً. یعنی مانند عصام شرافت و عزّت را بوسیلهٔ لیاقت خود کسب کن نه بوسیلهٔ پدران و اجداد که استخوانهاشان پوسیده شده است. ومثل دیگری است که گویند: ماوراءَکَ یا عِصامُ، برای کسب خبر از کسی که جلوتر از دیگران وارد شده است راجع به کسی که عقب است. نقل شده است که روزی نابغة برای عیادت نُعمان که مریض بود آمده بود. از ورود او جلوگیری شد و او هم در قصیده ای چنین گفت:

فَاِنّی لاأَلومُکَ فی دُخولٍ وَلٰکِنْ ماوراءَکَ یا عِصامُ

یعنی من ترا ملامت نمی‌کنم که چرا مانع ورود من شدی لکن مرا ازحقیقت حال نعمان آگاه کن. و بصورت: ماوَراءَکِ یا عِصامُ، یعنی به کسر کاف هم نقل شده است. و اصل داستان آن این است که: زنی بود از قبیله کِندِة به نام «عصام» که حارث بن عمرو پادشاه کِندِة او را نزد عوف شیبانی در خصوص تزویج دختر عوف فرستاد. زیرا حارث اطلاع یافته بود که دختر عوف از لحاظ جمال و کمال عقل دختری است ممتاز. هنگامی که عصام از این مأموریّت برگشت و در برابر حارث ایستاد حارث به او گفت: ماوراءَکِ یا عِصامُ. یعنی: ای عصام بگو ببینم در بارهٔ آن دختر خبر چه آوردی.

برهرکس که اندک ذوقی دارد حسن و لطف این تصریح و اظهار[1] پوشیده نیست. و روشن است که این کلام را در نفس چه تأثیری و موجب چه نشاط روحانی است، بطوری که اگر گفته می شد: نَفسُ عِصامٍ سَوَّدَتْهُ: محققاً هیچ وصف و خصوصیّتی را دارا نبود.

این کتاب در اواسط ماه ربیع الاول، سال ۵۶۸ ـ هجری قمری پایان یافت.

خداوند متعال نویسندهٔ آن و پدر ومادرش و جمیع مؤمنان و مؤمنات را به رحمت خودش مورد مغفرت قراردهد.

پایان فصل چهل ودوم

پایان ترجمهٔ فارسی کتاب دلائل الاعجاز فی القران، تألیف شیخ عبدالقاهر جرجانی. به تاریخ محرّم، سال ۱۴۰۷ـ هـ.ق. برابر شهریور ۱۳۶۵ـ هـ.ش.

اَلحمدلله ربِّ العالَمین

دکتر سیّد محمد رادمنش

دانشگاه تهران ـ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

---

۱ ـ مقصود از کلمهٔ اظهار همان معنی اصطلاحی است که مقابل اضمار است. یعنی ذکر نمودن خود اسم نه ذکر آن بصورت ضمیر.

فهرست آیات درباب اوّل

فهرست آیات
در باب دوّم

فهرست ابیات باب اول
بر اساس قافیه

«حرف دال»

«حرف سين»

«حرف ضاد»

«حرف عين»

«حرف لام»

«حرف ميم»

«حرف یاء»

فهرست ابیات باب دوم
براساس قافیه[1]

۱ - حرف «م» در این جدول علامت «مصراع» می باشد.

وطُولُ مُقام المَرءِ		تَتَجدَّدِ	۳۸۲	۵۷۸
فَاَسْبَلَتْ[1] لُؤلُؤاً		بالبَرَدِ	۳۴۷	۵۲۷
أُسَربِلُ هُجْرَ القَولِ		عِندی	۳۸۴	۵۸۴
اَیَذهَبُ هٰذَا الدَّهرُ	چهاربیت	عَقدی	۳۹۶	۶۰۷
وَیَکیدُ مِثلی		وَالمَجدِ		
سَوائرُ شِعرِ		مَن بَعدی		
یُقَدِّرُ فیها		فی السَّردِ		
فی نِظامٍ	هشت بیت	فَریدِ	۳۹۷	۶۰۸
وبَدیعٌ		الجَدیدِ		
مُشرِقٌ فی		المُستَعیدِ		
حُجَجٌ		المَعدودِ		
وَمَعانٍ لَو		وَلَبیدِ		
حُزِنَ		التَعقیدِ		
وَرَکِبْنَ		البَعیدِ		
کَالعَذاری		السُّودِ		
حَذَاءَ تَملأُ	پنج بیت	وَریدِ	۳۹۴	۶۰۳ و ۶۰۴
کَالدُّرِ		فتاةِ الرُّودِ		
کَشَقیقَةِ البُردِ		بِلادِ تَزیدِ		
یُعطی بِها		المَشهُودِ		
بُشرَی الغَنیِّ		المَولودِ		
فَهُنَّ یَنبِذْنَ		الصَّادی	۴۱۲	۶۲۹
رَأتْ مَکَناتِ		بِأَسعَدِ	۴۲۰ و ۴۲۱/م	۶۴۱
مَتیٰ تَأتِهِ		خَیرُ مُوقِدِ	۱۹۴	۳۱۶
ظَلَلْنَا نعوُدُ		مِنَ المَجدِ	۲۴۰ و ۳۷۵	۳۸۶ و ۵۶۶
اَبَیْنَ فَما		اَباسَعیدِ	۲۴۱	۳۸۷
سَألتُ النَّدیٰ	چهاربیت	مؤَیَّدِ	۲۴۲	۳۸۸
وَمابالُ		مُحَمَّدِ		

۱ ـ به روایت دیگر: فَاَمْطَرَتْ لؤلؤاً

حرف راء

حرف فاء

حرف قاف

حرف کاف

١ ـ این بیت دوّم است از چهار بیت که در فصل هشتم آمده است.

١ ـ مصراع دوم این بیت در فصل بیست و یکم آمده است.

حرف میم

١ ـ در صفحهٔ ٣٢٧ و ٣٣١ ـ بصورت مصراع آمده است.

فهرست اشطار [مصراعها]

۱ ـ مصراع اوّل آن: فَعاجوا فَاَثنوا بالّذی اَنتَ اهلُهُ

۲ ـ مصراع اوّل: اَلَستَ ابنَ الأولی سَعِدوا وسادوا

۳ ـ مصراع اوّل آن: اَخَذنا بِاَطرافِ الاَحادیثِ بیننا ـ دو بیت ما قبل آن:

وَلَمّا قَضَینا مِن مِنی کُلَّ حاجةٍ　　وَ مَسَّحَ بِالارکانِ مَن هُوَ ماسِحُ
وَ شُدَّتْ عَلیٰ حُدبِ المهاری رحالنا　　وَ لاینظر الغادِی الّذی هُوَ رائحُ

٤ ـ مصراع دوم: واَندی العالمینَ بطونَ راحِ.

۵ ـ مصراع اوّل آن: اَطَلتَ رَوعَکَ حَتّی صِرتَ لی غَرَضا.

٦ ـ مصراع دوّم آن: إذا بَدالکَ رأیٌ مُشکِلٌ فَقِفِ.

۷ ـ مطلع قصیده‌ای است در مدح صاعدبن مخلَد ـ دیوان ابن رومی، ۲ : ٤۸٤ ـ م

۸ ـ مصراع اوّل آن: قولی ورَکبُکِ قد مالَت عَمائمُهُم ـ اغانی، ۱٦ : ۷٤ ـ م

۹ ـ مصراع اوّل آن: رَفعتُ لَهُ ناری فَلَمّا اهتَدی بِها ـ المُفَضَّلیات دارالمعارف: ۱۷٦ ـ

۱۰ ـ طبقات ابن سلام، ۱ : ۷۸ ـ دیوان، ۲ : ۳۰٦ ـ شرح شواهد مغنی از سیوطی، ۲ : ٦۹۰ ـ م

۱ ـ مصراع اوّل آن: يَلُومُ فِى الحُبِّ مَن لَم يَدرِ طَعمَ الهَوىٰ ـ م

۲ ـ از شواهد سيبويه است. الکتاب، ۲ : ۱۷۷ ـ و درآن کتاب آنرا منسوب به شاعری نکرده است. شرح ابيات سيوطی، ۲ : ۳۶۱ ـ معجم شواهد العربية، از (هارون) ۲ : ۵۲۴ ـ م ـ مصراع اول آن: كأنَّ خُصيَيهِ مِنَ التَّدَلدُلِ ـ

۳ ـ مصراع اوّل آن: فَإِذا جوزيتَ قَرضاً فَاجزِه. ديوان: ۱۷۹ ـ ازقصيده‌ای در رثاء برادرش «أربد». عرب به شخص جاهل «جمل» خطاب می‌کند. م

۴ ـ مصراع دوّم آن: شاهِداً مِنکَ أنَّ ذاکَ كذاكا ـ ديوان، ۴ : ۲۴۸ ـ م

۵ ـ درباب اين مصراع به پايان مبحث چهارم فصل سی و هشتم مراجعه شود.

۶ ـ مصراع دوّم آن: تجرِى الرِّياحُ بِمالا تشتَهِى السُّفُنُ

۷ ـ مصراع اوّل آن: هَنَاکَ رَبُّکَ ما أعطاکَ مِن حَسَنٍ

۸ ـ در (الوساطة) منسوب به ابونواس است. ولی در ديوان شاعر نيست ـ م

فهرست امثال عربی

فهرست ابیاتی که درکتاب اسرار البلاغة* ودلائل الاعجاز مشترکاً مورد بحث قرار گرفته است [براساس آغاز بیت]

آغاز بیت	شمارهٔ صفحه دلائل الاعجاز	شمارهٔ صفحهٔ اسرار البلاغة
اِذَ االغَیثُ	٤٢٦	٢٤٦
اَلشَیبُ کُرهُ	٣٨٦	١٦٥
اَعتقنی	٣٩١	٩٢
اَلنَّشرُ مِسکٌ	٤١٣	٦١
بَدَتْ قَمَراً	٢٣٤ - ٣٤٥	١١٦٠
ثانیه فِی کَبَد	٦٦	٨٣
جاءَ تَکَ مِن نَظمٍ	٣٩٥	١٨٥
جُزیَ البخیلُ	٣٩٠	٤٩٢
زَعَمَ العَواذِلُ اَنّ	١٨٢	١٧٩
زَعَمَ العواذِلُ اَننی	١٨٨	١٧٩
سَیفُ الإمام	٤٠٢	٩
ظَلِلْنا نَعودُ	٢٤٠ و ٣٧٥	٧٣
عطاءُکَ زَینٌ	٣٧٨	١٨٩
عَلَیکَ بِالیَأس	٢٥٠	٤٢٤
فَقُلتُ لَهُ لَمّا	٦٣ و ٢٧٥ ٣٦٣	٣١
فَقلتُ عَسی	١٦٣	١٩٢و١٩٧
فَلَمّا خَشیتُ	١٥٩	١١٠
قَد اَصبَحَتْ	٢١٥	٢٦٢
قِفانَبکِ	٢٧٨	٢

آغاز بیت	شمارهٔ صفحه دلائل الاعجاز	شمارهٔ صفحهٔ اسرار البلاغة
	٣١٤و٣٢٣	٣٦٠
قومی هُمُ قَتَلوا	١٩٥	٢١٧
کأنَّ مُثارَ النَّقع	٣١٥	١٠٣
کأنَّ قُلوبَ	٧٥و٤١٣	١١٥
کأنّکَ جِئتَ	٣٩٠	٢٢٣
کأنّما یُولَدُ النّدی	٣٧٩	١١٨ و ١٣١
لَعَمرُکَ اِنّا	٧٤	٢٣ و ٦٥
لَعَمرُکَ اِنّی	٣٨٢	٢٣ و ٦٥
وَالّذی یَشهَدُ الوَغیٰ	٣٧٥	١٢٧
وَالشَّیبُ یَنهَضُ	٧٥	١١٩
وَاللهِ قَد ضَرَبَ	١١	٢٠٠
وَاللّهُ یُبقیکَ	١٦٣	٢٠٠
وَ اِنّی عَلیٰ اِشفاقِ	٧٧	٢٢٤
وَ اِنّی لَمُشتاقٌ	١٤٣	٢٢٤
وَ طُولُ مُقامِ المَرءِ	٣٨٢	٧١
وَ غَداةَ ریحٍ	٣٣٤ و ٣٥٤	٢٥
وَ لِذا اسمُ اَغطیَةِ	٦٦	٨٣
وَ لَم اَرَ فی رَنَقِ	٣٧٩	١٩٥
وَ ما مِثلُهُ فِی النّاسِ	٦٥	١٢ و ٤٠

* ـ اسرار البلاغة چاپ ریتر.

صوابنامهٔ دلائل الاعجاز فی القرآن الکریم

لطفاً قبل از مطالعه اصلاح فرمائید.

صفحه	سطر	صحیح کلمه
۱۰	۵	۳-ح
۱۰	۹	باعلامت(م)
۱۴	۱	فِی الماءِ ماتَغَیَّرا
۱۸	۳	پی بَرد
۲۴	۲۲	درآن واقعه موردحملهٔ شمشیرها قرارگرفتند و کشته شدند
۲۵	۸	ـلایَتَحرـــ فَتُدرِکَهُ
۳۵	۱۷	تَرَّوا
۴۰	۲	قضاوت
۳۴	آخر	أنَّ
۵۶	۶	الأوتارِ
۵۹	۱۸	زالُواقَمازالَ
۶۱	۱۰	مذمّت
۶۵	۲۰	نَفخَةٌ واحدةٌ
۸۹	۱۶	یکی ازآن دو
۱۱۲	حاشیه-۴	مرثیّ خودرا
۱۱۳	۱۶	مازالَ
۱۱۳	۱	لَیَلقِیَنَّکَ
۱۱۳	حاشیه-۳	مروان بن محمد
۱۲۰	۱۴	لِلرّیحِ فیها
۱۲۴	حاشیه-۲	لَم أفزَعْ
۱۲۶	۱	لُدٌّ
۱۲۸	۱۴	وَناءَ
۱۳۵	۹	هُوَالمَرءُ أبدَتْ
۱۳۵	۱۱	فکَالبَحرِ
۱۳۹	۷	أفی یُمنی
۱۳۹	۸	أوخیفةٌ

صفحه	سطر	صحیح کلمه
۱۴۲	۸	الشّرابا
۱۴۶	۱۳	نامهربانی کرده
۱۴۹	۱۴	بدست آرد
۱۵۱	۲	اشکهایشان ازچشمهاشان
۱۵۲	۱۰	إلی آنی
۱۵۳	۱۵	ستارگانش
۱۶۲	۳	احسان تو
۱۷۷	۱	أنُلزِمُکُموها
۱۷۷	۷	خِناقُهُ
۱۷۸	۲	ألجبال؟إلی ...
۱۸۹	۲	یَبُذُّ
۱۸۹	۱۸	.[ولی حملهٔ بردشمن راادامه می دهند.]
۱۹۴	آخر	دَنَوا فَتَصَوَّبوا
۲۰۰	۴	«شَرٌّ» و «ألشَّرُّ»
۲۰۸	۳	فَعَلِمْتُ
۲۰۹	۷	عُمَیلَةَ
۲۱۱	آخر	خَلقُها
۲۱۲	۲۰	حذف این
۲۱۶	۱۹	نیزه هاشان مرا بحرف
۲۲۰	۲۴	احدی را
۲۲۵	۱۷	إذابَعُدَتْ
۲۲۸	۱۰	فَإن یَشَأ الله-من یَشَأ الله
۲۲۹	۱	بِأجزاعِ بیشَةٍ
۲۳۱	۱۳	العَشمَتان
۲۳۲	۱۶	لَئیماً
۲۴۴	۱۷	إن تَغضَبْ

صفحه	سطر	صحیح کلمه
٢٦٠	١٥	مُوَقَّوْنَ
٢٦٢	١	جُمِيعَ
٢٧٣	٥	دراغفال
٣٠٥	١	إذ آرسَلنا
٣٠٦	٧	عيبيهِمُ
٣٠٨	٩	عيبيهِمُ
٣٣٤	١١	ولی عادت
٣٤٨	٩	ولم يَكَدْ يَفعَلُ
٣٥٨	٣	يُستَقبَلُ
٣٧٤	٢١	فهم وادراکی
٣٨٧	٢	بالفِصالِ وَلا
٣٩٩	٣	الصَّبا أقبَلَتْ رَواجِعا
٤٠١	١	سَأتلُو عَلَيكُم
٤١٩	٢٢	قبل ازذكر عمرو
٤٣٨	١١	امرؤالقيس عمل کرده است
٤٤٠	١٨	کلامی را
٤٧٠	١١	وَلوتُحْذِيَ
٤٨٢	١٥	صفتی باشد
٤٨٦	١٨	وجودارتباط
٤٨٩	٨	که ستارگانش
٥٠٨	٥	قسم دوم شامل...
٥١٥	١٢	گردشی که
٥٢٧	حاشیه	و أواء دمشقی
٥٣٨	١٣	استعاره برلفظ واقع می شود
٥٦٢	٢	يُغشَونَ
٥٧٢	٩	لَم تَكَدْ
٥٧٥	١١	كريهَةٍ
٥٧٧	٩	آلّا تُكِنَّها
٥٨٠	٣	مضرَّس
٥٨٢	٩	عَتبى
٥٨٢	١٥	فرق ندارد
٥٨٤	حاشیه	
	سطر آخر	شبا، مفردش
٥٨٩	١٩	آن راحَ
٥٩٤	٢١	فَأَثِّرْ في امرنا آثراً ينطِقُ
٥٩٧	١٦	ادراک می شود
٦٠٠	١	ذكاوت من
٦٠٠	٨	أبْهَةٌ
٦٠٣	١٢	تَملأُ
٦٠٣	١٠	غِبَّ الوابِل
٦٠٣	١٦	ضاحي وَشيُها
٦٠٣	حاشیه	
	سطر ٤	المَرّ الأرمنی
٦٠٨	١٢	بَدِيعٌ
٦٠٨	١٨	غَدَونَ في الحُلَلِ
٦١٢	١٢	خیال کند
٦١٤	١	عين الدّين
٦١٨	١٢	بِعَرَقٍ
٦٢٣	١٩	معاني مدلولٌ عليها
٦٣٠	١و١١	بِعَرَقٍ
٦٣٨	آخر	الاشياء
٦٤٨	١	نَسجَهُ
٦٤٩	آخر	آخضَرُ
٦٥٢	٤	٦٨